

تحرير
د. محمد أبو رمان
الصّوفية اليوم
قراءات معاصرة
في مجتمع التصوف ونماذجه
(مجموعة باحثين)
FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

الصوفية اليوم

قراءات معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2020 /10/ 4369)

أبو رمان، محمد سليمان
الصوفية اليوم قراءات معاصرة في مجتمع التصوف ونماذجه/محمد سليمان أبورمان ومجموعة باحثين– عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، 2020
(368) ص.
ر. إ. 2020 /10/ 4369
الواصفات: /التصوف الإسلامي//الطرق الصوفية//الفرق الإسلامية
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت ، مكتب الاردن و العراق

مؤسسة فريدريش ايبرت – مكتب عمان صندوق بريد: 941876 عمان 11194 الأردن
البريد الالكتروني: fes@fes-jordan.org الموقع الالكتروني: www.fes-jordan.org

غير مخصص للبيع

- تصميم الغلاف: هدى الشاعر
- التصميم الداخلي: إيمان خطاب
- المراجعة: يوسف إبراهيم، مدير برامج، مؤسسة فريدريش ايبرت
- طباعة : شركة عالم الفكر للطباعة

الرقم المعياري الدولي (ردمك): (978 - 9923 - 759 - 16 - 5)

تحرير

د. محمد أبو رمان

الصّوفية اليوم

قراءات معاصرة
في مجتمع التصوف ونماذجه

(مجموعة باحثين)

فهرس

الفصل الثالث
التصوف النسوي والنسوية الصوفية

الفصل الرابع
«التصوف الأردني» أسئلة التجديد والتحولات المجتمعية

الفصل الخامس
التصوف والسياسة: السلطة والمعارضة

هذا الكتاب..

د. محمد أبو رمان

يجمع هذا الكتاب بين دفتيه جملة من الدراسات المتخصصة في فهم الصوفية وتجليات التصوف الاجتماعية والثقافية والسياسية في العالم اليوم، قدّمها نخبة من الخبراء المتخصصين في هذا الجانب، من سبعة دول (الأردن، سورية، لبنان، العراق، مصر، السنغال، البوسنة والهرسك)، تتناول قضايا التصوف في المجال الفكري والواقعي اجتماعياً وسياسياً وثقافياً.

ارتبطت فكرة الكتاب بعودة الحديث عن الصوفية والتصوف، أو ما يسميّه بعض الباحثين «صحوة الصوفية» في العالم اليوم، سواء من خلال موجة ملحوظة من الإقبال على مقولات وأدبيات رموز الصوفية في التاريخ، مثل محي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وابن عطاء السكندري وذي النون المصري وأبي اليزيد البسطامي والحلاّج وغيرهم، أو من خلال النشاط الملحوظ ومحاولات التجديد للعديد من الطرق والمؤسسات الصوفية، على أكثر من صعيد محلي، وإقليمي وعالمي، وانبعاث الاتجاهات الروحانية على صعيد العالم اليوم.

في الأثناء تلّبست الاتجاهات الصوفية بمحاولات تسييس دولية وإقليمية، من خلال طرح الطرق الصوفية بوصفها بديلاً عن الإسلام السياسي، أو في مواجهة الإسلام السياسي، وهو الأمر الذي لم تخف مؤسسات تفكير أميركية الدعوة إليه، وكذلك الأمر ظهر عبر سياسات إقليمية تتبنى التصوف في مواجهة السلفية (التي حُمّلت في بعض تلك القراءات مسؤولية الحضانة الأيديولوجية لتنظيم داعش والحركات الجهادية) أو الإسلام

السياسي، بخاصة مع انبثاق فكرة الأحلاف الإقليمية المتضاربة في المنطقة العربية؛ الأول محور الاعتدال العربي الذي يتبنى موقفاً رافضاً للربيع العربي ومتخوف من الإسلام السياسي وصعوده، والمحور الثاني وهو الذي يتبنى الإسلام السياسي ويحتضن المدارس الإسلامية المختلفة، جماعة الإخوان المسلمين والتيارات السلفية المسيّسة.

مثل هذا المناخ (السياسي والفكري) الممتد من الشؤون المحلية نحو الإقليمية إلى الدولية كان محفّزاً لمؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية لعقد مؤتمر دولي متخصص بمناقشة ملفات «الصوفية اليوم» وتجلياتها الفكرية والسياسية والمجتمعية والثقافية، فكان التحضير للمؤتمر خلال العام الحالي، والتواصل مع الخبراء المعنيين لتجلية الصورة وتعميق الفكرة والقراءة لموضوع التصوف وقضاياه في العالم المعاصر اليوم.

بالضرورة ثمّة أسباب ودوافع معرفية وتنويرية أخرى وقفت وراء عقد هذا المؤتمر من بينها الصورة النمطية التي تلبست الصوفية خلال العقود الماضية، بخاصة في مرحلة الحداثة ومدارسها، التي كانت تنظر إلى المذاهب الروحانية عموماً نظرة ازدراء بوصفها مجموعة من الخرافات والأقاويل غير العلمية وغير المثبتة، ويضاف إلى ذلك مدارس إسلامية أخرى تصف الصوفية وما يسمى بـ«الإسلام التقليدي» عموماً بالمحافظة والجمود وعدم القدرة على مواكبة أسئلة العصر وقضاياه وإشكالياته.

أهداف الكتاب وأسئلته

على هذا الأساس وضع القائمون على المؤتمر أمام أعينهم أهدافاً رئيسية لتحقيقها في مقدمتها كيف نفهم أو نقرأ الصوفية في القالب المعاصر؛ هل الصوفية -فكرياً- لديها إجابات على الأسئلة المعاصرة كالعلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة والحياة، وهل هنالك معالم للأيديولوجيا الصوفية -إن جاز التعبير- في هذا المجال، أم أنّنا أمام مجموعة غير مترابطة من الأفكار والحركات والثقافات؟

وحاول القائمون على المؤتمر اختبار مدى وجود صحوة أو انبعاث صوفي اليوم؟ وإذا كان كذلك فما هي صيغته؟ هل هو فقط استعادة لمقولات الشيوخ الكبار، أو تنشيط

لزوايا الصوفيين وطرقهم وحضراتهم أم أنّ هنالك محاولات تجديد وتطوير للمفاهيم الصوفية وتطعيمها بمعان متجددة لإدراك العالم المعاصر وإشكالياته وتحولاته؟

ثم إذا كنّا لسنا أمام حالة واحدة أو كتلة صمّاء متجانسة داخل المشهد الصوفي العالمي، فلنقدّم مجموعة من النماذج المتعددة والمتنوعة من التجليات أو الفعاليات الصوفية في الدول العربية والإسلامية.

وطالما أنّ موضوع المرأة له خصوصية في المدارس الصوفية، مقارنةً بالمدارس الإسلامية الأخرى، فمن المهم تناول هذا الموضوع ضمن المؤتمر والعمل على الاقتراب أولاً من نماذج صوفية نسوية، وثانياً من رؤية الصوفية للمرأة مقارنةً بالمدارس الإسلامية الأخرى.

يبقى الموضوع السياسي إحدى أهم الإشكاليات المرتبطة بالصوفية والتصوف اليوم، التي عمل المؤتمر على الاقتراب منها؛ ما بين الخطاب السياسي الصوفي في الأدبيات النظرية أو الميراث الصوفي في المجال السياسي من جهة ومحاولات التسييس من جهةٍ أخرى، فأين يتموضع فعلاً التصوف؟ وهل هنالك شكل واحد أم أشكال متعددة (كباقي المدارس الإسلامية الأخرى) للطرق والزوايا الصوفية؟

تمّ تخصيص محور متخصص لمناقشة المشهد الصوفي الأردني ومراجعة بعض القضايا المتعلقة فيه؛ مثل واقع الطرق والزوايا الصوفية، وحالة التصوف نفسه إن كان في صعود أم هبوط، جمود وتقليد أم محاولات تجديد وتطوير؟..

ونظراً للتطورات المتعلّقة بانتشار وباء كورونا وتداعياته على حركة التنقل والمطارات والحالة الوبائية في أغلب دول العالم، فقد قررت مؤسسة فريدريش أيبرت عقد المؤتمر الكترونيا، من خلال تطبيقات زووم وإعلام التواصل الاجتماعي، وتقرر بدلاً من أن تكون الجلسات جميعاً في يوم واحد، أن يتم توزيعها على مدار أكثر من شهر، بواقع جلسة أسبوعياً لمناقشة كل محور من محاور الكتاب، وبدأت الجلسات في 13 تشرين الأول 2020 واستمرت خلال الأسابيع التالية، على النحو التالي: الجلسة الأولى

بعنوان «الصوفية والتصوف.. قراءات معاصرة»، الثانية بعنوان «في الأبعاد الواقعية للتصوف.. نماذج مجتمعية متنوعة»، والثالثة بعنوان «التصوف والفلسفة النسوية والمرأة»، أما الجلسة الرابعة فكانت بعنوان «المشهد الصوفي الأردني: التقليدي والتجديد»، والخامسة «التصوف بين السياسي والتسييس».

يمثّل هذا الكتاب، إذن، مجموعة الدراسات والقضايا التي تناولها مؤتمر «الصوفية اليوم»، وشارك فيها نخبة من الباحثين والمتخصصين من سبعة دول عربية وإسلامية.

فصول الكتاب وقضاياه

يتناول الفصل الأول من الكتاب موضوع «الصوفية والتصوّف.. قراءات معاصرة»، وفيه أربع دراسات؛ الأولى لـ د. عبد الجبار الرفاعي بعنوان «التصوّف بصيرة ملهمة»، والثاني للباحث خالد محمد عبده «معنى أن تكون صوفيّاً اليوم»، والثالث لـ د. منذر الحايك بعنوان «التصوف مذهب روحاني عالمي»، ويكتب د. محمد يسري دراسة عن الأبدال عند الصوفية: التطور المفاهيمي ودلالاته الدينية والسياسية والاجتماعية.

يسعى الفصل الأول إلى طرح جملة من القضايا منها إعادة تعريف وقراءة التصوف والتمييز بين الفهوم والأفهام والتفسيرات المتنوعة والمتعددة للمدارس الصوفية ما بين القديم والوسيط والمعاصر، ومقاربة التصوف مع انبعاث الروحانية في العالم اليوم، ومعاينة بعض المفاهيم والقضايا الصوفية في منظور معاصر.

أمّا الفصل الثاني فيتناول نماذج متنوعة ومتعددة من التصوف في العديد من المجتمعات اليوم، فيقدّم لنا د. عبد الرحمن الحاج من سورية النموذج الصوفي السوري واشتباكه مع الواقع المجتمعي والأدوار السياسية، فيما يتناول د. منتصر حمادة من المغرب العربي المشهد الصوفي في المغرب وتأثير الربيع العربي على السياسات الدينية هناك وعلى الطرق الصوفية، فيما يتناول د. المختار جي من السنغال دور الطرق الصوفية في مجال الاقتصاد والإنتاج، وتقدّم الباحثة البوسنية مريم توليك صورة عن الموروث الصوفي والتجليات المعاصرة للتصوف في المشهد البوسني.

يركّز هذا الفصل على فكرة التعدد والتنوع بين النماذج الصوفية، فهنالك طرق صوفية اقتصرت أنشطتها على الزوايا والحضرات والمناسبات الدينية، ومجتمعات أخرى تغلغل فيها التصوف حتى بات جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الاجتماعية، وأخرى يقوم التصوف بدور مهم وحيوي في المجالات الاقتصادية والخدماتية، وهنالك تصوّف مستنكف عن الإعلام والخطاب السياسي والثقافي وآخر على النقيض منه، وهكذا نجد أنفسنا أمام ألوان صوفية بتجليات متنوعة ومتباينة وأدوار مختلفة في المجتمعات والدول في عالم اليوم.

الفصل الثالث يتعرّض لقضية من القضايا المهمة في التصوّف اليوم تتمثّل بنظرة الصوفية للمرأة والمقاربة بين هذه الرؤية والمدارس النسوية الحديثة، فتقدّم لنا د. نايلا طبّارة مقاربة بين النسوية والصوفية فيما يمكن أن تقدّم كلّ منهما للأخرى، ثم تناقش الباحثة سمر الفواجة قضايا متعلّقة بالمرأة في المنظور والتراث الصوفي.

الفصل الرابع يتناول المشهد الصوفي الأردني، عبر أربع دراسات تتناول المشهد الطرقي وأخرى التطورات الجديدة، فيقدّم د. وفاء السوافطة نموذجاً على التجديد داخل الطريقة الشاذلية اليشرطية، بينما يقدّم د. محمد أبو رمان رؤية مجملة لتطور المشهد الصوفي عبر الأجيال المتعاقبة من الطرقية إلى الشبكية، ويقدّم حمزة ياسين دراسة تحليلية لأنماط التحول في التدين لدى الشباب الإسلامي الأردني، وبروز نزعة نحو الروحانية من خلال مجموعة من الحالات المدروسة، أمّا الباحث معاذ مصالحة فيقدم لنا نماذج عمن يسميهم «المتصوفين الجدد»، من خلال نماذج متعددة ومتنوعة.

الفصل الخامس والأخير من الكتاب يتناول موضوع التصوّف بين السياسة والتسييس من خلال أربع دراسات؛ الأولى يتناول فيها د. عمار علي حسن معالم الخطاب الصوفي في المجال السياسي، أمّا د. محمد خير عيادات فيتناول نموذجاً من نماذج العلماء الصوفيين وهو الإمام أبو حامد الغزالي ويقدم لنا رؤيته للمجال السياسي، فيما يحفر الباحث أسامة غاوجي إلى بواكير التصوّف والمراحل الأولى منه ليستخلص رؤية المتصوفين الأوائل للشأن السياسي والعلاقة مع السلطة السياسية، أمّا الباحث حسن أبو هنية فيناقش المحاولات السياسية الراهنة، عالمياً وإقليمياً ومحلياً لتسييس التصوّف وتوظيفه في المجال السياسي.

الفصل الأول

الصوفية والتصوف ..
قراءات معاصرة

التصوف بصيرة ملهمة انطفأ ضوؤها
في زوايا العزلة والغياب عن العالم

د. عبدالجبار الرفاعي

الدينُ كما أفهمه نظامٌ لإنتاج معنى روحي وأخلاقي وجمالي للحياة، تفرضه حاجةُ الكائن البشري الأبدية للمعنى، في حياته الفردية والمجتمعية. لا يمكن أن يستغني هذا الكائنُ عن المعنى، الذي يمكّنه من إنقاذِ نفسه من الاغتراب والقلق الوجودي، والظفرِ بسكينة الروح وطمأنينة القلب، والتغلبِ على الدوافعِ العدوانية المترسبة في أعماقه، وكلِّ ما يدعوه للتعصب والعنف ضد الآخر. الدينُ لحظَةَ تأسيسه انبجاسٌ غزير لينبوع المعنى، يتدفق كالشلال ليرتوي منه ظمأُ الإنسان، الذي نضبت منابعُ المعنى في حياته.

يتمدّد الدين خارج الفضاء الجغرافي الذي ظهر فيه، فتدخل فيه مجتمعاتٌ تنتمي لديانات وثقافات وإثنيات مختلفة، ينخرط الدينُ بالتدريج بمختلف وقائع التاريخ، بعد وفاةِ مؤسّسه والابتعادِ عن لحظة التأسيس، فيتفاعل مع أنماط عيش الناس المتعددة وثقافاتهم المتنوعة.

تتوالد بمرور الأيام تفسيراتٌ متنوعة للنصِّ المقدّس، تختلف باختلاف المفسّرين، وتتنوع بتنوع ثقافاتهم وأديانهم السابقة. يحاول كلٌّ منهم الاستحواذَ على تفسير النصّ واحتكاره. تعكس هذه التفسيراتُ الاختلافاتِ الثقافية، ورؤيةَ المفسّر للعالَم، وتشكّلَها في سياق المقولات الاعتقادية للفرقة الكلامية المنتمي إليها المفسّر، والمواقف الفقهية لمذهبه حيال المذاهب الأخرى، مثلما تعكس التفسيرات التضاربَ في شبكات المصالح، والتنافسَ على السلطة والثروة.

لا يتوقف الاختلافُ عند تفسيراتِ النصّ المقدّس، وإهدارِ المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي الذي يبوح به، بل يتجاوز ذلك إلى توسيع حدود هذا النصّ، عبر عمليات وضعٍ وانتحالٍ واسعة. ففي الإسلام القرآن الكريم هو الكتاب المقدس المتفق عليه بين المسلمين. أما السنة الشريفة فقد اختلط تدوينها، المتأخر نسبيا، بعمليات وضع لأحاديث كثيرة، ألفَّ فيها المتقدّمون والمتأخرون كتبا متنوعة، وابتكروا طرائق متعددة للتثبت من صحة صدور الحديث، عبر دراسة السند، والتعرف على رواته، واكتشاف مواقفهم، وتمحيص آثارهم، والتدقيق في سلوكهم، وعدالتهم ونزاهتهم عن الكذب والتزامهم الأخلاقي. مضافا إلى دراسة متن الحديث، وتفحص دلالاته، واختبار مدى انسجامها أو تعارضها مع دلالات آيات القرآن الكريم، والأهداف الكلية للدين.

لو أحصينا طُرقَ المروي في جوامع الصحاح وكتب السنن والمصنفات والمستدركات والمستخرجات والمسانيد والمعاجم، ومدونات الحديث لدى كل فرق ومذاهب الإسلام، بتعدد سلاسل السند والطرق الواردة فيها الأحاديث، نجد ثروة لا تضاهيها كميةُ النصوص الدينية لأي دين إبراهيمي، وربما لكلّ دين.

تمثل ثروة الأحاديث هذه ما نقله الصحابة عن النبي الكريم ﷺ، وما احتفظت به ذاكرةُ عدة أجيال من الرواة في القرون الأولى: الأول والثاني والثالث، بطرقهم المتنوعة إلى من يروون عنهم، وما أُضيف بمرور الأيام، استجابةً لما حفلت به حياتُهم من احتياجات متنوعة، ووقائع ومطامح مختلفة، ومشكلات وصراعات وحروب مؤلمة، بحيث صار الحديث مرآةً انطبعت فيها صورٌ لكلّ ما عاشوه في حياتهم.

تحولت هذه الثروة بالتدريج إلى منجم يمدّ علمَ الكلام بما تتطلبه صياغةُ مقولات المتكلمين الاعتقادية من: أدلة ودفاعات، تبرر انتماءَها للوحي وانبثاقها منه، فترسم صورةً لله وصفاته وأسمائه، وفقا لما تعبّر عنها اجتهاداتُ المتكلمين وآراؤهم المشتقة من كيفيةِ رؤيتهم لله، واختلافِ اتجاهاتهم وأحوالهم وثقافاتهم وأزمنتهم.

إن اتساع عمليات الوضع وتنوعها تبعا لتنوع دوافعها الدينية والسياسية والثقافية، وتعبيرها عن شبكات مصالح متضادة، أحدث مشاكل كثيرة، من أبرزها

اتساعُ حدود النصّ المقدّس كميا وكيفيا، وتبعا لذلك اتساعُ حدود الفقه، واستيعابُه لكلّ مجالات الحياة.

الفقه قانون غرضه تنظيم العبادات، وكلِّ شؤون الحياة الخاصة والعامة، ولا يدخل في غرضه الأساسي إنتاجُ المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي الذي ينشده الدين.كانت ثروة الأحاديث ينبوعا يرفد الفقه بما تتطلبه عملية الاستنباط من أحكام متنوعة، تجيب عن أسئلة حياة الفرد والمجتمع والسلطة الكثيرة.

احتاجت عمليةُ الاستنباط إلى قواعد تتحكم في فهم آيات الكتاب والسّنة وتوجه بوصلةَ تفسيرها، وتغطي حالات الافتقار لآية أو رواية في الواقعة، أو عدم قناعة الفقيه بصدور الرواية عن النبي الكريم ﷺ، فظهر علمُ أصول الفقه، ليشكّل منهجا يضبط عمليةَ التفكير الفقهي، ويعلي من مكانة السّنة، إلى الحد الذي صارت فيه السّنة تتحكم في دلالات الآيات، تتقدم عليها، فتخصص ما هو عام، وتقيّد ما هو مطلق، وتضيّق مساحة الإباحة الواسعة في الكتاب الكريم.

اتسع نطاق الفقه وتمدّد ليستوعب كلَّ ما يتصل بأحوال الناس ومعاشهم، وذلك ما دعا الفقيهَ لأن يجيب عن أسئلة الناس المختلفة، ويبحث عن حلول فقهية لمشكلاتهم. يحتاج الخلفاء للفقه حاجة شديدة، لخلع المشروعية على سلطتهم، وتسويغ سلوكهم في إدارة الحكم والسياسة وشؤون المجتمع. منذ نشأة الفقه لم يكن الفقيهُ بعيدا عن الخلفاء في المدينة ودمشق وبغداد، وإن عاش خارج هذه المدن فيخضع لرقابة ولاة الخلفاء الصارمة، الذين حرصوا في كلّ المراحل على دمج الفقه في مؤسّسة السلطة بكلّ الوسائل، وإن تمنّع الفقيهُ يسكتونه بالإكراه، وإن قاوم يُساق إلى السجن، كما حدث مع الفقيه أبي حنيفة (80–150هـ)، الذي سجنه أبو جعفر المنصور حتى وفاته ببغداد، لأنه دعم ثورةَ محمد النفس الزكية، ولم يستجب لرغبة المنصور في تولي القضاء. وقبل ذلك أيّد أبو حنيفة ثورةَ زيد بن علي، فسجنه والي الكوفة يزيد بن عمر بن هبيرة، الذي رفض أن يعمل في جهازه.

ترسخت صلةُ الفقه بالسلطة، وتفاعلت في مختلف الأزمنة، فانعكس ذلك على الفقه، باتساع مساحة التحريم، وضيق مساحة الإباحة. وجدت السلطة في الفقه ذريعة تسوغ لها التحكم في الحياة الخاصة والعامة للناس، عبر آلية التحريم، الذي عمل على تقليص حدود الحريات. ضاق فضاء المعنى في الدين، وأُهدرت دلالات أكثر آيات القرآن الكريم التي تتحدث بوضوح عن الحقوق والحريات، وأمثالها من آيات تتضمن المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي، ونُسيت دلالات أحاديث كثيرة تتحدث عن ذلك.

صار كلّ شيء في حياة الفرد والجماعة في الإسلام محكوما بالفقه. وكان من نتائج زحف الفقه على ما هو خارج حدوده، ضمورُ العقل، وإخضاع كلّ شيء في حياة المسلم إلى الموقف الذي يقرّره الفقه، كلُّ شيء في حياة الفرد والمجتمع يمضيه الفقه، بمرور الزمن تضخمت مساحةُ التحريم وضاقت حريةُ الإنسان، وأُنهك العقل بفرض حدود لتعبيره عن أفكاره، وتبعا لذلك ضاق فضاء المعنى في الدين بسبب شحة حضوره في الفقه.

لم يكن ظهورُ التصوّف إلا بصيرةً مضيئة لاسترداد دين المعنى الذي ضيّعه علمُ الكلام والفقه، ومسعىً شجاعا للعودة إلى دين القيم القرآني، وإنقاذ الدين من اختزاله في الفقه عمليا، ليعود الدين مجددا إلى وظيفته بوصفه نظاما لإنتاج معنى للحياة، وليس نظاما لإنتاج قوانين الدولة وإدارة الشأن السياسي، وتشريع الدساتير، والقوانين المدنية، لأن قوانين الدولة وإدارة الشأن السياسي وغيرها من القوانين يتكفل وضعها العقل، وتواكب في تكاملها تطور العلوم والمعارف البشرية، ومتغيرات الحياة ومستجداتها، كما يحذف أخطاءها ويصوّبها على الدوام تكاملُ الخبرة البشرية.

التجربة الدينية جوهر الدين

التجربة الدينية تعني مواجهةَ الله وانكشافه، وتذوقَ المثول في حضرته، وتحسسَ هذا الحضور روحيا. إنها نحوُ تجلٍ وجودي للإلهي في البشري. وبتعبير المتصوّف

الهندوسي رادهكرشنان: «أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. الله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية»[1].

التجارب الدينية متنوعة، مثل: تجربة الانجذاب والهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة الأمل، تجربة الحب، وغيرها. الإيمان يرتكز على هذه التجارب، وأعمق وأشد وأثرى هذه التجارب ما عاشها الأنبياء والأولياء والعرفاء والقديسون، إذ كانت لهم تجارب متسامية، يسافرون عبرها للحق. التجارب الدينية أعمق مستويات الأديان، بوصفها النواة المركزية لجوهر كل دين.

فلسفة الدين وكذلك علم نفس الأعماق يهتمان بتفسير هذه التجارب وتصنيفها، والكشف عن الحقيقي والزائف منها، وكيفية تمييزها عن: الحيل، والشعوذات، والهلوسات، والاضطرابات، والتشوهات، والعقد، والجروح النفسية، والأمراض العقلية، والانهيارات العصبية.

في ميراث التصوّف المعرفي أو العرفان النظري نعثر على شروح وتفسيرات، تضيء لنا: حقيقة التجارب الدينية، وطبيعتها، وحدودها، وأنماطها، ووسائل تحققها، وآثارها في بناء الحياة الروحية. وبيان العلاقة العضوية لهذه التجارب بإرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس.

أعني بـ «الظمأ الأنطولوجي للمقدس»[2] افتقار الكائن البشري إلى ما يُثري وجودَه، ويكرّس كينونته، ويمنحه وقودا لحياته، لأن حياة هذا الكائن تفتقر إلى طاقة داخلية تحركها، ويشبع حاجته لما تحتاجه كينونته في إثراء وجودها، وما يكشف للكائن البشري السر في وجوده، ويبوح له بتفسير الغموض الذي يكتنف موته ومصيره، بالمستوى الذي يجعله قادرا على التغلب على القلق الوجودي الذي يتعرض له.

---

(1) (C.F.Taliaferro, Charles, Contemporary philosophy of Religion)Oxford, Blackwell, 1998, P.246.

(2) لمعرفة المزيد مما نقصده بـ «الظمأ الأنطولوجي للمقدس»، راجع كتابنا: الدين والظمأ الأنطولوجي.

الظمأ الانطولوجي للمقدس يجتاح حياةَ كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلصَ من الهشاشة، ويجعلَ حياتَه ممكنةً في عالَم غارق بالآلام، ويتسلح بطاقة وجودية تجعله قادرا على العيش بأقلَ ما يمكنُ من المرارات والمواجع، فيخرج من القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن الظلام إلى النور.

التجارب الدينية، بمختلف مستوياتها وأنماطها، تختلف باختلاف البشر، وتمثلهم للإلهي في البشري،كلُّ شخص يرتوي منها حسب استيعاب ظرفِ وعائه، وقدرتِه على المثول في حضرة الله.

التجربة الدينية في الحياة الروحية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه. التجربةُ الدينية جوانيةٌ، غاطسةٌ في وجود الذات، بل متماهيةٌ معها، لا يمكن بلوغُها بأدواتٍ ووسائلَ حسية. ربما لا تشير إليها ظواهرُ التدين الخارجية، أو قد تشي بعكسها أحيانا، كما لدى بعض رجال الدين، الذين يؤشر، خطأً، ما يمارسونه من عبادات وصلوات وقداسات وشعائر في المعابد، إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أن عالمهم الباطن مظلم لا صلة له بالله.

يستمد كل شخص فهمه من ذاته ووجوده الخاص، وأفق انتظاره وأحكامه المسبقة. يتلوّن الفهم على الدوام بفضاء الذات وخبرتها. لذلك لا يُفهم الإيمان إلا في فضاء الإيمان، ولا تُفهم التجربة الدينية إلا في فضاء التجربة الدينية، فما لم نتحقق بهذه التجربة ليس بوسعنا تقديم فهم واضح لها. مثلما لا يفهم طبيعة الحب إلا من يتذوق الحب. ولا يفهم البهجة إلا من تشرق نفسه ابتهاجا بالنور، ولا يفهم القلق إلا من يمزقه القلق.

تفشل الكلمةُ في الإخبار عن ذاتها، فكيف تخبر عن أشواق الروح. يستمد العشاقُ أشواقَ الروح من الحق، تضيء قلوبَهم أنوارُ الحق، تمتلئ أرواحهم بوجود الحق. يغيبون في حضرته، يحضرون في غيبته. تصير غيبتُهم عن رؤيته رؤيةً، ورؤيتُهم غيبتَه غيبةً. كل محبوب سواه هو، وكل ما تحسبه العين ليس هو، ببصيرة أنواره يراه القلبُ هو، وإن تمثّلَ بوجود سواه. يرتوي ظمأ العشاق، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحقُ على

قلوبهم الأسرار، تتحول عناصر وجودهم إلى صفات الحق، لتكونَ بها هي. يفتقر سواهم لكل ذلك، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغيةَ إرواء ظمأهم الأنطولوجي، الذي لن يرويه السوي أبدا.

من يعيش حالات الروح النورانية وإشراقاتها البهيجة يجد العبارات تختنق في التعبير عن هذه الحالات. الكلمة لا تبوح بمضمونها، فكيف تشي بحالات الروح وتساميها. يصل أحيانا بعضُ أصحاب التجارب الدينية إلى حالات نور بهيج في باطنهم، بنحو يتلمسون فيه، أنه كلما أمعن يقينُهم في أن يكونَ يقينا، رأوا ببصيرتهم أن ما يحدث لهم هو الارتواء من منبع النور الذي لا ينضب. وكأنهم اغتسلوا بالنور، وأبصروا بالنور، وعشقوا النور، بل صاروا نورا. تلك هي رحلة الكينونة إلى الحق. هكذا يتذوقون مراحل نمو صيرورتهم وتخلقهم. تبتسم لهم حنايا الكون كلما تأملوها. يشعرهم وجودُ الحق بفرحة قدومهم للارتواء من النور. تدلهم بصيرتهم دائما على البؤر المضيئة في الناس، وتجليات جمال الوجود. يرون الظلام، لكنهم يشيحون عنه النظر. هكذا يحاولون أن يروا العالَمَ مضيئا جميلا، كي يترسخ حبُّهم له باستمرار، خاصة في الأزمات والصراعات والحروب والفتن والأوبئة. ذلك النور هو منبع السكينة والطمأنينة والسلام الذي يعيشونه مع أنفسهم والعالم.

تصوف استعباد وتصوف حرية

ليس كل متصوّف صاحب تجربة دينية، كما أن ليس كل صاحب تجربة دينية متصوّفا، فقد يكون المتصوّف خاويا روحيا، هشا أخلاقيا، جائعا للمال والجاه والسلطة، غارقا بكل ما هو شكلي زائف، لا يمتلك أي ثراء روحي، ويفتقر للمثول الحقيقي في حضرة الله، مثلما هو شأن طيف عريض ممن يمتهنون ذلك، وهم أقرب للمشعوذين منهم إلى ذوي التجارب الروحية، بغية نيل سلطة على غيره، ومكانة اجتماعية، ومصالح حياتية، خاصة في مجتمعات تمنح مثل هؤلاء ألقابا دينية، وصفات قدسية، وتهبهم مكاسب مادية، وفرص عيش مجانية. وهذا ضرب من التصوّف الذي تجف معه منابع المعنى في الحياة، فيميت الإنسان داخل الإنسان، وهو على الضد من التصوّف يفجّر منابع

المعنى في الحياة، ويوقظ الإنسان داخل الإنسان. في ضوء ذلك ينبغي التمييز بين نمطين من التصوّف:

أ. تصوف استعباد

نعني به تصوّف العزلة والخروج من العالَم، الذي يفضي غالبا إلى خسران الذات، لأن المتصوّف يرضخ لعبودية طوعية لشيوخ الطرق الصوفية، تنتهي هذه العبودية إلى تبلد الإنسان، وربما موت الإنسان داخل الإنسان.

يترعرع هذا النمط من التصوّف في أقبية الطرق الصوفية وزواياها، ويظهر في حياة الدراويش القابعين في الخانقاهات والزوايا والتكايا. في تصوّف العزلة كثيرا ما يخسر المتصوّف ذاته، عندما يتحول التصوّف إلى ضرب من الرهبنة المبتذلة.

هذا النمط من التصوّف مرآة لتشوهات المسلمين في عصور الانحطاط، إذ ترتسم فيه صورة تخلف المسلمين وجهلهم، وأمراض التجربة التاريخية لأزمنة تراجع المسلمين، تتفشى فيه عاهات تقاليد الاسترقاق ومسالك الاستعباد، مثل: التربية على نفسية العبيد، والتربية على التلقين، والرضوخ والطاعة العمياء لمشايخ الطرق الصوفية، والهيام الذي يصل حد العبادة للشيوخ والأقطاب والمشاهير منهم، وتقليدهم في كل شيء، إلى درجة السعي للذوبان بهم. والعزلة والغياب عن العالم، والهروب من الحياة، والتنكيل بمتطلبات الجسد، والتضحية بالغرائز والحاجات الطبيعية للبشر[1].

(1) الأركان الأربعة المعتمدة عند الطريقة الأكبرية هي: (الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر). هذه الأركان تقود الإنسانَ للانطواء على الذات، والانسحاب من الحياة والعزلة، شاء أم أبى. ابنُ عربي يستغرق في تأويلات تفصيلية لكل واحد منها، فهو يشترط مثلا أن تكون الخلوةُ للسالك مختلفةً عن طريقة الرهبان المسيحيين والبراهمة، لكنا لا نفهم كيف يعتزل المتصوّفُ الناسَ في خلوته، وينشغل بالصمت والجوع والسهر من دون أن تكون تلك رهبنة. أليس ذلك الاختلافُ المزعوم شكليا، وانه لا يعدو إلا أن يكون اختلافا في التسمية فقط. راجع: الفتوحات المكية، ج2: ص238-248. =

يتعامل المريدون مع شيخ طريقة التصوّف بوصفه صنما، لذلك تنطفئ شعلة أرواحهم، ويمسون رقيقا لا يمتلكون شيئا من ذاتهم، ينتهك مشايخهم كرامتهم أحيانا، ويصادرون حرياتهم، بعد عمليات تدجين ذكية يتولاها شيوخ الطرق، لذلك يتنازلون لهؤلاء الشيوخ عن حرياتهم طوعا، وعن كل شيء في حياتهم. هنا تنقلب وظيفة التصوّف، فبدلا ما يكون امتلاكا للذات، عبر وصالها بالحق، والاستغناء عن كل شيء سواه، يتحول إلى انسحاق مُهين للكرامة أمام مشايخ الطرق الصوفية.

نرى ذلك لدى كثير من الدراويش المولوية من مريدي جلال الدين الرومي، ممن يسكر عقلهم فينام، حين يتماهون مع سيرة وسلوك جلال الدين الرومي بشكل زائف. المشكلة العميقة في تصوّف الدراويش أنه يبرع في نحت الأصنام البشرية. تحوّل جلال الدين الرومي في وجدان الكثير من أتباعه إلى وثن، وهنا انقلبت وظيفة التربية في التصوّف، فأضحت تنتج عُبّادا لأوثان بشرية. الله يدعونا إلى التوحيد، وأن لا نتخذ أحدا من دون الله إلها، ولن نعبد سواه أبدا. ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٩٤ ﴾ [الأعراف:194].

صار جلال الدين الرومي معبودهم، بل انصاعوا لسلسلة المولوية من أحفاده وذريته، ممن أضحى بعضهم لا ينتمي لجلال الدين إلا بالدم. بعد أن تفشى هذا المرض الروحي والأخلاقي في حياة المريدين. أظن يتعذر شفاء أكثرهم منه، ذلك أن من أشق الأشياء تحرير العبيد من الشعور بالحاجة للعبودية، وشغفهم بتبجيل أغلالها، وخوفهم من الحرية، وعجزهم عن قبول الحياة بمسؤولية شخصية.

لا نتمنى أن يستبيح مجتمعاتنا دراويش فوضويون يتسكعون في الأسواق والشوارع بين الناس، بهيئة ولباس غريب، من أسمال بالية، أو قطع مزركشة بألوان

= يتحدّث أحمد بن سليمان النقشبندي عن سبع صيغ للأذكار في طريقة ابن عربي وهي: «لا إله إلا الله» تكرر 1100 مرة، «الله» تكرر 100000 مرة، «هو» تكرر 90000 مرة، «حي» تكرر 70000 مرة، «قيوم» تكرر 90000 مرة، «رحمن» تكرر 95000 مرة، «رحيم» تكرر 100000 مرة. راجع: النور المظهر، ص12-13. وهذا النوع من الأذكار يتناسب مع حياة رهبان يعيشون في عزلة عن الناس، لا يُسمع فيها إلّا صدى أذكارهم.

متناشزة. لا قيمة لأن يقتبس الناس صورة جلال الدين الرومي وشكله، فيلبسون كما يلبس، ويمشون كما يمشي، ويرقصون كما يرقص، لو صح ما يُنقل عنه أنه كان يفعل ذلك. يكتب شمس الدين الأفلاكي: «أصبح مولانا ينشد المثنوي في كل حال، في: السماع، الاستحمام، جالسا، واقفا، وأحيانا من أول الليل حتى طلوع الفجر، بشكل متواصل. وحسام الدين الشلبي يحرر ما ينشده. وكان يعيد قراءة كل ما كتبه على الرومي بصوت مرتفع وجميل[1].. كان يرقص في الطرقات، ويخلع كل ما يرتديه على الحكواتيين، حتى أضحى يرقص عاريا»[2]. وإن كنا نستبعد أن تصل الحال بجلال الدين الرومي إلى العري التام، حسب رواية الأفلاكي.

الرومي الميثولوجي / الرومي التاريخي

جلال الدين الرومي كأي شخصية دينية استثنائية، تخترق عصرها بروحها المتوهجة، وأخلاقها السامية. تختطف الأضواء، وتدهش مجتمعاتها، فينجذب الناس إليها، لما يشعرونه حيالها بـ «مديونية المعنى». لا يكتفي عشّاق مثل هذه الشخصيات الروحية ومريدوها بالاهتداء بملكاتها الاستثنائية، وتوقّد تجربتها الدينية، ومواهبها الروحية، ولا يتوقفون عند صفاتها البشرية، بل عادة ما يبالغون فيها، فيصوغون لها صورة متخيلة تُعلي من مكانتها كثيرا، حتى تخرجها من طبيعتها البشرية، وهذه حالة يكررها الأتباع مع كل شخصية استثنائية تظهر في التاريخ. تنسج هذه الصورة أحلامهم الرومانسية، وتغذيها رغباتهم المثالية، وتعززها آفاق انتظارهم غير الواقعية، وتضخمها

---

(1) الأفلاكي، شمس الدين. مناقب العارفين. باهتمام: تحسين يازيجي. طهران: دنياي كتاب، ج2: ص742. شمس الدين احمد الأفلاكي كان تلميذا لجلال الدين الشلبي حفيد جلال الدين الرومي. وكتابه «مناقب العارفين» يعد أقدم مصدر عن الرومي. إبراهيم دسوقي شتا، يشير في مج1: ص25 في ترجمته للمثنوي إلى قصة رقصة الرومي الأولى في سوق صاغة الذهب. ويؤكد في ص360 أنه كان يصدر حتى فتاواه أثناء الرقص. ينبغي دراسة كتاب الأفلاكي في سياق منطق التفكير وطبيعة الحياة الدينية والثقافة السائدة في عصره، ذلك أنه يتضمن أخبارا غريبة، تتطلب المزيد من الفحص والغربلة والتمحيص قبل قبولها.

(2) المصدر السابق. ج:1 ص 489.

نزعتهم المتجذرة لطلب الكمال لأنفسهم، لذلك يسقطون هذا الكمال، الذي يفتقرون إليه، على شخصية معشوقهم.

نراهم دائما يبالغون في إضفاء السمو والفرادة والكمال على شخصية ملهمهم ونموذجهم الروحي. تظل تلك الصورة المتخيلة لنموذجهم تتسع وتتضخم باستمرار، بسبب مراكمة الفضائل والمناقب عليها عبر الأزمنة، وما يخلعه عليها هؤلاء الأتباع، جيلا بعد جيل، من مختلف أشكال الصفات الخارقة للعادة والكرامات والكمالات، إلى أن تتحول إلى شخصية «ميثولوجية»، ليست واقعية، تعلو على كل زمان ومكان، لا تشبه تجربتها وسلوكها في الحياة البشرية، وتتعالى على مشروطيات وظروف حياتها الأرضية، ولا تشبه حياة كل الناس. عندما يخرج الأتباع هذه الشخصية من طبيعتها البشرية تفقد أثرها الملهم للروح والمكرس للضمير الأخلاقي.

هذه ظاهرة متفشية لدى أتباع كل الأديان والأيديولوجيات والثقافات، لا تختص بثقافة أو أيديولوجية أو ديانة، لكنها تبلغ مدياتها القصوى في غرام أتباع الأديان وذهولهم حيال شخصياتهم، إذ يبلغ غرامهم حدا يجعلهم أحيانا لا يقبلون لها أن تنتمي لطرائق العيش المتعارفة في الحياة، ومشروطيات الاجتماع والزمان والمكان البشري، يصنعون لها تاريخا خاصا مقدسا تنتمي إليه هي، وهو تاريخ يقع خارج التاريخ، لا ينتمي لزمان الإنسان في الأرض.

ذلك ما حدث لشخصية جلال الدين الرومي، لأن ما يسكن اليوم مخيال المتصوّفة المولوية والمريدين هو الرومي «الميثولوجي»، وهو غير الرومي التاريخي، الذي عاش حياته الروحية وتجربته الدينية الخاصة في القرن السابع الهجري في قونيه، وتنقّل في عدة محطات من حياته، توّجها، كما يقال، لقاؤه شمس الدين التبريزي[1]، الذي سقاه

---

(1) يكتنف وجود ودور شمس الدين التبريزي (582-645هـ)، وما نسب إليه من كيمياء روحية، الكثير من الغموض. لا يمكن الجزم بموطنه ونشأته وشيوخه وطبيعة وفاته أو مقتله ومحل دفنه. وذلك يدعونا للشك في وجوده، وترجيح كونه شخصية نسجتها مخيلة جلال الدين الرومي الشعرية، ورسختها في التاريخ مخيلة أتباعه المولوية، ممن يسكرون في رقصاتهم، ويكسل عقلهم عن أي تفكير وتساؤل.

كأس العشق الإلهي، فكان منعطفا، أحدث تحوّلا في كيمياء روحه، اشتعلت معه هذه الروح بالعشق الإلهي.

جلال الدين الرومي يرسم أجمل صورة لله

ما نحتاجه هو توظيف رؤية جلال الدين الرومي الجميلة لله، وطريقته في تفسير القرآن الكريم، وفهمه لسيرة النبي الكريم وسنته. هذا هو الرومي التاريخي، وليس ذلك الرومي «الميثولوجي»، القابع في مخيلة أتباعه خارج التاريخ.

نحن بأمس الحاجة اليوم إلى رؤية الرومي المضيئة لله والإنسان والعالم، وإشراقاته الروحية والأخلاقية والجمالية، وتأملاته ومفاهيمه وقيمه الإنسانية الكونية، وأثرها في هتك أستار كل تلك الحجب والأقنعة المظلمة المتراكمة على النصوص الدينية، فأهدرت المضامين القيمية السامية للدين، بما استبدّ بها من تعصبات ومظالم وانتهاكات باسم الله للكرامة البشرية.

تفضح لنا مفاهيم الرومي الإنسانية الكونية كيف جرى طمس الصورة الجميلة لله، وكيف تم تشويه هذه الصورة، بنحو أفضت إلى ما يضج به عالمنا من حروب الأديان ومذابحها، فذبحت خليفة الله بذريعة الدفاع عن الله.

ينبغي أن نستقي من الرومي تدفقَ قلبه بالعشق الإلهي، وما يصوّره بيانُه من لوحات متلألئة بالمحبة والجمال والتراحم والسلام، وكل معنى إنساني بهيج. كي يستفيق إيماننا كدينامية إيمانه اليقظة المتوثبة المضيئة، وتتسامى أرواحنا بتسامي رؤياه الفسيحة وكونيتها. ترك لنا الرومي منظومة غنية، تنفتح على حقول متنوعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة إليها، في عصر تغلّب فيه فهم مغلق للنصوص، انتهى إلى صياغة لاهوت يضج بالعدوانية والتعصب.

ميراث جلال الدين الرومي يلهمنا مفاهيم وقيم ورؤى، تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دنيانا

صورتها الأجمل، تهبنا أفقا رحبا للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والإثنية.

يغرس الرومي بذورا لما يمكن تسميته: لاهوت الشفقة، لاهوت السلام، لاهوت الإنسانية، لاهوت الرحمة، لاهوت المحبة، لاهوت العشق، لاهوت الجمال، لاهوت الفرح، لاهوت الحياة، لاهوت الأمل، لاهوت الاختلاف، لاهوت التنوع، لاهوت التعددية. وبموازاة ذلك يحذّرنا من: لاهوت الكراهية، لاهوت إهانة الآخر، لاهوت الحرب، لاهوت الموت، لاهوت الحزن، لاهوت البكاء، لاهوت اليأس، لاهوت التشاؤم، لاهوت الفرقة الناجية[1].

اكتشفتُ في معنى الدين لدى جلال الدين الرومي ما كنتُ أبحث عنه من منابع إلهام الروح، التي لم أعثر إلّا على ملامح باهتة لها في مدونتَي المتكلمين والفقهاء، حتى ظننتُ أن الدينَ ضنينٌ بذلك.

وجدتُ في مفهومه دينا لا يكره الحياة، دينا لا يخافُ الفنَ، دينا لا يزدري الفرحَ. دينُ جلال الدين هو دينُ التضامن ضدّ الدعوة للموت بكلّ أشكالها، دينٌ ليس على الضدّ من الطبيعة البشرية، دينٌ يدعو للابتهاج، دينٌ يحتفي بالمسرات، دينٌ مادتُه المحبة، دينٌ يهمّه تطهيرُ القلب من الحقد وجعلُه مفتاحا لطهارة الإنسان، دينٌ يرسم بوصلتَه جلالُ الدين الرومي بقوله: «توضأ بالمحبة قبل الماء، فإن الصلاة بقلب حاقد لا تجوز».

إن الحضورَ المكثف للميراث الروحي والأخلاقي والجمالي للرومي وأمثاله من العرفاء، سيهزم الفهمَ العنيفَ لدين البادية السلفي المولع بالموت، ولن يجد الفهمُ الآخر المسكونُ بالحزن فضاءً له يتنفّس فيه هنا. جلالُ الدين الرومي يوصي زائريه: «أَيْ أخي؛ عندما تأتي لزيارةِ قبري، سيظهرُ لكَ قبري المسقوفُ راقصاً، لا تأتِ لقبري من دونِ دَفّ، لأنَّ مَنْ يستبدُّ به الحزنُ لا يليقُ بمائدةِ الحق».

(1) الرفاعي، عبدالجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت، 2013، ص 35.

ربما يظنُّ بعضُ القراء أن جلالَ الدين الرومي وغيرَهُ من العرفاء ينظرون للكائن البشري نظرةً رومانسيةً حالمةً، لا تعرفُ شيئاً عن طبيعةِ هذا الكائن فتحسب كلَّ إنسان يعيشُ حالةَ طُهرٍ ملائكية، لكن من يقرأُ آثارَهم بتدبرٍ يرى أنهم كما كانوا خبراء بحالاتِ الروح ومكاشفتِها كانوا خبراء بحالاتِ النفس وانفعالاتِها أيضاً، ففي نصوصهم ما يشي بتحليلٍ عميقٍ لطبيعة النفس البشرية، وبصيرةٍ نافذةٍ لما يختبئُ فيها من آلام ومواجع وعُقَد، لذلك كان جلالُ الدين وأسلافُه العرفاء يعترفون بأن الخطيئةَ من طبيعة الإنسان، إذ مادام الإنسانُ يعيش في الأرض فهو ينوءُ بأثقالها، ويتعذّرُ عليه أن يتعالى على أطيانها، لكنهم مع كلّ ذلك كانوا يثقون برحمة الله ثقةً لا حدود لها، ويرون أنها تتسع لأولئك الخاطئين الذين يعفو اللهُ عنهم؛ لو ساروا إليه في أي وقت يشاؤون، لذلك يوصي جلالُ الدين كلَّ إنسان بأن يسافر إلى الله مهما كانت خطاياه، لأنه كما يرى: «لَمْ يَكُن أبداً من شروط السير إلى الله أن تكون في حالة طُهرٍ ملائكية. سِر إليه بأثقالِ طينك، فهو يحبُ قدومَك عليه ولو حَبواً».

ب. تصوف حرية

أعني به التصوّف المعرفي أو التصوّف الفلسفي، الذي هو تصوّف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مقولات المتكلمية الاعتقادية وأصول الفقه ومناهج وأدوات القراءة والفهم الموروثة، التي صاغ قواعدها ومقولاتها مؤسسو الفرق الكلامية، ومؤسس أصول الفقه، ثم نُسجت داخل أسوارها قواعد ومقولات مختلف أعلام الفرق والمذاهب، وترسخت بمرور الزمن، حتى ارتقت إلى مرتبة المقدس، واحتلت مكانة النصوص المقدسة التي تفسرها هذه الأدوات.

التصوّف المعرفي منح المسلم أفقا رحبا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام اجتهادات تواكب مستجدات الحياة، وتنفتح على فضاء يُلهم الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للمسلم. كذلك استطاع هذا النمط من التصوّف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتحرر من التمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات. كما أعاد التصوّف المعرفي الاعتبار للذات المستلبة،

والعالم الجواني المطموس للكائن البشري، وعبّد دروب القلب في رحلته الأبدية نحو الحق، وانشغل بإرواء ظمأ الروح للمقدس. التصوّف المعرفي يوقظ الإنسان داخل الإنسان.

الرؤية للصلة بالله في التصوّف المعرفي أفقية، الصلة بالله هي وصال حبيبين. الرؤية للصلة بالله لدى المتكلمين عمودية، الصلة بالله من منظورهم لا تخلو من استرقاق وعبودية. يجد التصور العمودي لدى المتكلمين تعبيره الاجتماعي بتأسيس شبكة من مقولات الطاعة والخضوع والتركيع، وبناء نسيج سلطة في المجتمع يكرّس العلاقات المبنية على الانسحاق والإذلال، بعد أن يتخذ تصور العلاقة بين الله والإنسان نمطا عموديا، يكون فيه الإنسان خانعا مهانا ذليلا، فيما يبدو الإله متسلطا منتقما، لا يصدر عنه سوى العقاب والبطش والامتهان والتنكيل.

يجد التصور الأفقي للصلة بالله، الذي يرسمه التصوّف المعرفي، تعبيره في حياة الإنسان بالتشديد على تكريمه بوصفه خليفة الله الوحيد في الأرض، يظهر الله في هذا النوع من الصلة بوصفه الرحمن الرحيم، وينكشف بوصفه من ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام:12]، الذي يصف رحمته بقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف:156]، والذي لخّص الهدف من رسالة النبي محمد ﷺ، بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:107]، فهو رحمة مهداة لكل العالمين، وليس لفئة أو جماعة أو طبقة أو طائفة أو فرقة أو مذهب أو شعب مختار.

التصوّف المعرفي يكرس حرية التفكير والتعبير، وإن كان قد يختفي أحيانا خلف الإشارة، لئلا توقعه صراحة العبارة في فخ السلطات الدينية والسياسية، وتقوده لخسارة حياته. التصوّف المعرفي يوقظ الإنسان داخل الإنسان، لأنه يبدد كل أشكال العبودية.

الصلة بالله في حياة عامة الناس

في حديثي عن هذا النمط من الصلة بالله لا أتحدث عن دين خاص بالعرفاء والمتصوّفة، أو بالفلاسفة والمفكرين، بل إن هذه الصلة تعيشها وتتذوقها العجوزُ الأمية، مثلما يعيشها ويتذوقها الراعي الأمي، الذي استهجن النبيُّ موسى دعوتَه العفوية لربّه،

لحظةَ رآه يتحدثُ مع الله بلهجته وتعبيرِه الفج الساذج، وكأنه صديقٌ قريب جداً، يمتهن الرعيَ معه أيضاً. بنحوٍ كان فيه الراعي يتكلم مع الله بلغة غير مهذبة، لا تليق بمقام الله، تتجاوز حدود الأدب، إذ كان يلحُّ على الله أن يقدمَ له ما يحتاجُه الله من احتياجات، مثل: «ذبحِ شاة وشيِّها وتقديمِها له مع الأرز، غسلِ قدميه، تنظيفِ أذنيه، تخليصِه من القمل...»[1]. لحظة وبخ موسى الراعي، وبخه الله، عاتبَ الله موسى على موقفه المستهجِن لحديث الراعي، ونبّهه إلى غبطته بصدق الراعي وعفويته وبراءته.

---

(1) أورد هذه الحكاية بالتفصيل جلال الدين الرومي، ونقتبس فيما يلي مستخلصا لهذه الحكاية من: «مثنوي» جلال الدين الرومي. الكتاب الثاني بعنوان: «كيف أنكر موسى عليه السلام مناجاة الراعي». ترجمة: محمد عبد السلام كفافي. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1967، ص 178-185.

(رأى موسى راعيًا على الطريق، وكان هذا يردد: «إلهي يا من تصطفي (من تشاء)؛ أين أنت حتى أصبح خادمًا لك، فأصلح نعليك، وأمشّط رأسك! وأغسل ثيابك، وأقتل ما بها من القمّل! وأحمل الحليب إليك أيّها العظيم! وأقبّل يدك اللطيفة، وأمسح قدمك الرقيق، وأنظف مخدعك حين يجيء وقت المنام. يا من فداؤك كلّ أغنامي! ويا من لذكرك حنيني وهيامي!».

وأخذ الراعي يردّد هذا النوع من هراء القول، ورآه موسى فناداه قائلًا: مع من تتحدّث أيها الرجل؟ فقال الراعي: مع ذلك الشخص الذي خلقنا. مع من ظهرت بقدرته هذه الأرض وتلك السماوات. فقال موسى: حذار؛ انك قد أوغلت في إدبارك. وما غدوت بقولك هذا مسلما، بل صرت من الكافرين. ما هذا العبث، وما هذا الكفر والهذيان؟ ألا فلتحشّ فمك بقطعة من القطن. إنّ نتن كفرك قد جعل العالم كله منتنًا! بل إنّ كفرك قد مزّق ديباجة الدين! فمع من تتحدث؛ أمع العم أو الخال؟! وهل الجسم والحاجة من صفات ذي الجلال؟ إن الحليب يشربه من يكون قابلا للنشأة والنماء. والنعل يلبسه من هو بحاجة إلى القدم... إنّ التحدّث بدون أدب مع خواص الحق، يميت القلب، ويجعل الصحائف سوداء...

فقال الراعي: يا موسى لقد ختمت على فمي، وها أنت ذا قد أحرقت بالندم روحي. ومزق ثيابه، وتأوه، ثم انطلق مسرعا إلى الصحراء، ومضى.

فجاء موسى الوحي من الله (قائلا): لقد أبعدت عني واحدا من عبادي! فهل أتيت لعقد أواصر الوصل، أو أنك جئت لإيقاع الفراق؟ فما استطعت لا تخط خطوة نحو إيقاع الفراق، فأبغض الحلال عندي هو الطلاق!

لقد وضعت لكل إنسان سيرة، ووهبت كل رجل مصطلحا للتعبير، يكون في اعتباره مدحا، على حين أنه في اعتبارك ذمٌّ. ويكون في مذاقه شهدًا، وهو في مذاقك سمٌّ. =

وذلك ما يؤكده الرأي الذي اشتهر في آثار العرفاء، من تنوع وتعدد الطرق إلى الله، وعدم انحصارها بطريق واحد، لأن: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»[1].

= إنّني منزه عن كل طهر وتلوث، وعن كل روح ثقلت (في عبادتي)، أو خفت. والتكليف من جانبي، لم يكن لربح أنشده، لكن ذلك كان كي أنعم على عبادي. فأهل الهند لهم أسلوبهم في المديح، ولأهل السند كذلك أسلوبهم. ولست أغدوا طاهرا بتسبيحهم، بل هم المتطهرون بذلك، الناثرون الدر. ولسنا ننظر إلى اللسان والقال، بل نحن ننظر إلى الباطن والحال.
فنظرنا إنّما هو لخشوع القلب، حتى لو جاء اللسان مجرّدًا من الخشوع. فالقلب يكون هو الجوهر، أما الكلام فعرض، والعرض يأتي كالطفيلي، أما الجوهر فهو المقصد والغرض.
فإلى متى هذه الألفاظ، وذلك الإضمار والمجاز؟ إني أطلب لهيب (الحب)، فاحترق وتقرّب بهذا الاحتراق! أشعل في روحك نارا من العشق، ثم أحرق بها كل فكر، وكل عبارة!
يا موسى، إنّ العارفين بالآداب نوع من الناس، والذين تحترق أنفسهم وأرواحهم (بالمحبة) نوع آخر». إنّ للعشاق احتراقًا في كل لحظةٍ... فلو أنّه أخطأ في القول، فلا تسمّه خاطئًا، وإن كان مجلّلًا بالدماء فلا تغسل الشهداء. فالدم أولى بالشهداء من الماء! وخطأ المحبّ خير من مئة صواب...
إنّ ملّة العشق قد انفصلت عن كلّ الأديان، فمذهب العشّاق وملّتهم هو الله. ولو لم يكن للياقوتة خاتم فلا ضير في ذلك، والعشق في خضم الأسى ليس مثيرا للأسى...
فحين سمع موسى هذا العتاب من الحق، هرع وراء الراعي موغلًا في البيداء... وفي النهاية أدرك موسى الراعي ورآه. وقال (البشير) للراعي: إن الأذن قد جاء! فلا تلتمس أدبًا ولا ترتيبًا، وانطق بكل ما يبتغيه قلبك الشجي! إنّ كفرك دين، ودينك نور للروح! وإنّك لآمنٌ، والعالم بك في أمانٍ! أيّها المعافى؛ إنّ الله يفعل ما يشاء، فاذهب، وأطلق لسانك بدون محاباةٍ.
فقال الراعي: يا موسى؛ إني قد تجاوزت ذلك. إنّني الآن مجلل بدماء قلبي! لقد تجاوزت سدرة المنتهى، وخطوت مئة ألف عام في ذلك الجانب! إنّك قد أعملت سوطك، فدار حصاني، فبلغ قبة السماء، ثمّ تجاوز الآفاق! فعسى الله أن يجعل جوهرنا الإنساني نجيّ سر لاهوته... فالآن قد تجاوز حالي نطاق القول. فهذا الذي أقوله ليس حقيقة حالي.
إنّك تبصر النقش الّذي يكون في المرآة، وهذا النقش صورتك أنت، وليس صورة المرآة.
والأنفاس الّتي ينفثها لاعب الناي في الناي، هل تنتمي للناي؟ لا؛ بل هي منتمية للرجل).

(1) هذه العبارة وإن كانت غير موجودة في المدونات الحديثية، إلاّ أنها مشهورة على ألسنة الكثير من المتصوفة. راجع: الآملي، حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص. طهران: قسم الدراسات الإيرانية انستيتو إيران وفرنسا للبحوث والدراسات العلمية في إيران، ط1، 1994، ص 23. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. طهران: مركز النشريات العلمية والثقافية التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي، ط1، 1988، ص8.

تمنعنا معظم الجماعات الدينية، ووعاظ السلاطين، وبعض من يزعمون أنهم موقعون نيابة عن رب العالمين، ومن يتخذون الدينَ وسيلة للارتزاق، فيتكلمون باسم الدين، من رؤيةِ الكثيرِ من النساء المغمورات، اللائي يحملن مصباح النور الإلهي، الذي لا ينضُبُ زيتُه ولا ينطفئُ أبدا، من العاملات والفلاحات والأمهات، اللائي يتسامى بعضهن إلى مقام القديسات، ممن ينذرن أنفسهن لرسم ابتسامة على القلوب الباكية، وتبديد ظلام الأرواح الكئيبة، وإيقاظ النور في الأنفس الحزينة. ومن رؤيةِ الكثيرِ من الرجال المغمورين، ممن ظلت حياتُهم الروحية والأخلاقية منهلا يتدفق بالمعنى الذي يثري حياةَ الناس على الدوام، بالأمل والحلم والتفاؤل والطموح، ويكون حافزا أساسيا للإبداع والإنتاج والعطاء.

حقيقة الحب عند العرفاء هي الصلة بالحق، أو من يوصل بالحق. الحبيب هو من يذكّرك بالله. لا يضيء الروح إلا ذكر الله، لا يطمئن القلب إلا بذكر الله. ما أرق ما يصوره لنا جلال الدين الرومي: «هو الذي توطن مدينة القلب، فأين أسافر. هو الذي سكن حدقة العين فإلام أنظر». حيث يكون القلبُ وطنا للحق، فلا اغتراب. حيث تمتلئ الروح بالمعنى، فلا حزنَ أو وجع. حيث يرتوي القلب بالحب الإلهي، فلا خوفَ ولا قلقَ ولا وجل، ليس ثمةَ إلا المحبةُ والأمنُ والسكينةُ والطمأنينة والسلام. ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ٢٨ ﴾ [الرعد:28]. يقول القديس أغوسطينوس: «خلقتنا لأجلك، وقلوبُنا لا سكينةَ لها حتى تسكنَ إليك»(1).

حين يكون القلب مضيئا بنور الحق تعالى، يرى العالم مكتوبا بحروف من نور. وما أجمل بيان جلال الدين الرومي لهذه الحقيقة، إذ يقول: «النور الخارجي (يجيء) من الشمس، وأما النور الباطني فهو من انعكاس الأنوار العُلى.. النور الذي في العين ليس إلا نورُ القلب، فأنوار العيون حاصلةٌ من أنوار القلوب.. وأما النور الذي في القلب فهو

(1) اعترافات القديس أغوسطينوس1:1:1. وفي ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو. بيروت: دار المشرق، ط 8، 2007، ص 7. أورد تعريبا آخر للنص بهذه الصيغة: «خلقتنا لأجلك، ولن يهدأ قلبٌ لنا حتى يستقرَّ فيك».

نور الله. إنه نورٌ خالص من نور العقل والحس، منفصل عنهما»[1]. وحده عشق الحق يريك اللامرئي. فقط عبر القلب يمكن تذوق نكهة الصلة بالحق.

نود التذكير بأن التصوّف المعرفي، الذي أشرنا إلى شيء من ملامحه وعناصره الحية، هو اجتهاد بشري، وكل اجتهاد لا يعني غلق باب الاجتهاد في حقله، لذلك تشتدُّ الحاجةُ اليومَ لاستئنافِ النظر في تراث هذا التصوّف والتوغّلِ في طبقاته المتراكمة وغربلتِها وتمحيصِها، لأنه تراثٌ ينتمي لعصره، ولم يتحرّر كلّيا من إكراهاته وملابساته ورهاناته ومشكلاته، فقد تجد أحيانا في آثار عرفاء كبار كمحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما مقولاتٍ ومفاهيمَ ومواقفَ متضادّة، يحيل شيءٌ منها إلى مواقف كلامية وفقهية مغلقة متشددة، بموازاة المساحة الشاسعة والعميقة لمقولات ومفاهيم ومواقف التصوّف الفلسفي الرحيمة، الحرّة، المنفتحة.

وبغيةَ اصطفاء ما يصلح كمنطلقات أساسية لبناء رؤية اعتقادية تتحرّر من إكراهاتِ التاريخ وتناقضاتِه، رؤية تواكب التحوّلات العظمى في نمط حضور الإنسان في العالَم اليوم، تنبغي الإفادةُ من تراث التصوّف المعرفي، لكن لا بمعنى الضياع في مداراته الشاسعة، بل بتوظيف ما هو حيّ من مقولاته ومفاهيمه، والتعاطي معها بوصفها مصباحا ينير الطريقَ لاجتهاد ينشد صياغةَ رؤية توحيدية، يتبصّر بها المسلمُ طريقَ خلاصه من المتاهات، ويهتدي لحضورٍ فاعل مؤثّر في العالَم الذي يعيش فيه.

وتظلّ الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوّف المعرفي اجتهادا في فهم التوحيد، وتصورا لنمط الصلة بالله، وكلُّ اجتهاد لا ينفي اجتهادا مغايرا ينبثق في عصر لاحق. ففهمُ محيي الدين ابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما من العرفاء مرآةٌ للعصر الذي عاشوا فيه، ولا يمكن أن يتحرّر كلُّ فهمٍ للدين ونصوصِه من الأفق التاريخي الذي ينبثق فيه. لذلك

(1) جلال الدين الرومي. «مثنوي»، ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1966م، الكتاب الأول، ص 180.

ينبغي على المجتهد في هذا المضمار ألّا يقلّد ابنَ عربي أو غيرَه، ولا يستنسخه كما هو، بل عليه أن يقدّم فهمًا للتوحيد يوظّف ما انتهت إليه رؤيته في سياق الواقع الذي يعيشه المسلمُ اليوم، وما يواجه وجودَه من اغتراب، وحياتَه الروحية والأخلاقية من أسئلة وتحديات ومشكلات مستجدة[1].

* * *

(1) الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير، بيروت، ط 2، 2018، ص ص229–230.

معنى أن تكون صوفيًا اليوم

خالد محمد عبده

فاتحة

الفرار إلى روحانية الإسلام كان عنوانًا لمقال سابق[1]، كتبته راصدًا هذا الشكلّ من أشكال التديّن المعاصر ومسلطًا بعض الضوء على نزوع الشباب إلى صيغ جديدة من صيغ التدين[2]، ارتبطت هذه الصيغ بما حدث من اضطرابات اجتماعية وركود اقتصادي وتوتّرات سياسية في المجتمع العربي. اقتصر أغلب المراقبين لهذه الظاهرة أو الداعمون لها في الإعلام الرسمي على تثمّينها وإدانة غيرها من صيغ التدين، التي برزت وعلا شأنها تبعًا للتوترات السياسة التي حدثت في البلدان العربية، غير أنّ هذه الظاهرة تحتاج إلى

(1) راجع: خالد محمد عبده، **معنى أن تكون صوفيًّا**، نشرة المحروسة، الطبعة الثانية، القاهرة 2018، ص ص 21-32.

(2) اعتاد الناس في المجتمعات العربية عند تصنيفاتهم للأفراد، أن يعرّفوا الشخص بكونه مسلمًا أو مسيحيًّا، أو شيعيًا أو سنّيًّا، لكننا نشاهد اليوم كثيرًا من الشباب يرفض هذه التصنيفات رغم غلبتها، وفي تديّنه يتعدّى هذه الحصرية التي توطّن لفكرة الاقتصارية الدينية، فلم يعد يقبل بالخلاص الذي تقدّمه الفرق الكبرى، التي تفرض تديّنها على الجماهير الغفيرة، وأضحى يتعامل مع الدين بشكلّ انتقائيّ يكوّن معتقده كيفما شاء، حتى يحصل على سعادته التي لا يعرفها غيره، هذه الصورة من صور التعامل مع الدين هي المكوّنة لصيغ دينية متعددة بتعدد الأفراد والتي يتقاطع التصوّف المعاصر معها.

مقاربات وتحليلات أعمق ممن يتقنون دراسة علم الاجتماع ويحسنون تدبّر هذه الصيغ الدينية وقراءة المشهد كاملاً بشكلّ أفضل.

ما التصوّف؟ هذا السؤال عن المفهوم والماهية شغل الباحثين والسالكين قديمًا، وعبّر كلّ واحدٍ منهم عند تحديده لماهية التصوّف عن تجربته ومسلكه، وما ارتضاه من معان وقيمٍ، رأى أن التصوّف يجسّدها ويمثّلها خير تمثيل، لكنّنا سنحاول الابتعاد قليلاً عن التنظيرٍ في تعريف التصوّف، بما أننا نتحدث عن واقعٍ نريد قراءته ومقاربة مشكلّاته والبحث عن كيفية التعامل معه، غير متغافلين -بالطبع- عن تراث الصوفية وما كُتب في هذا الموضوع.

كتب أحدُهم يومًا ما عن التصوّف (تجربة وطريقًا ومذهبًا) أكّد في نصّه أنّ التجارب تدلّ على أن الاعتماد على التعريفات في فهم الشيء المعرّف فهمًا صحيحًا أمرٌ غير سليم؛ لأن التعريفات كثيرًا ما تفشل في تصوير الشيء المعرّف تصويرًا دقيقًا، لا سيّما إذا اتصلٍ هذا الشيء بحقائق روحية أو نفسية. ومع ذلك فإنّ الإنسان لا يقاوم نزعة التعرّف على الأشياء بطريقة مختصرة مركّزة رغم جنوح العقل إلى التحليل والتجزئة[1].

وليس من الإنصاف وصف هذه التعريفات بأنها خاطئة، وإنّما يمكن وصفها بأنّها ناقصة، لا تصوّر إلاّ جزءًا من الحقيقة ولا تمثّل إلا جانبًا خاصًا تركّز عليه الاهتمام، وهذا ما جعلنا نؤمن بقلة جدوى البحث في أصل كلّمة التصوّف في اللغة العربية، فعشرات الصفحات سوّدت في ذلك. وتؤكّد إيفا دوفيتري ميروفيتش (Eva Devitray-Meyerovitch)[2] (ت1999م) بعد رحلتها مع التصوّف دراسة وسلوكًا وحياة على أنّ التعريفات المقترحة من شيوخ التصوّف الكبار ليست سوى مقاربات فحسب، **فعدد**

(1) راجع: محمد كمال جعفر، **التصوّف طريقًا وتجربة ومذهبًا**، نشرة دار الكتب الجامعية في القاهرة 1970، ص ص4-7.

(2) للتعرّف على رحلة إيفا مع التصوف الإسلامي راجع: إيفا دوفيتري ميروفيتش وحضور الرومي في الثقافة المغربية، مقدمة **كتاب رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، ترجمة عائشة موماد، نشرة دار مداد، بيروت 2016.

الـ«طُرُق» بعدد السالكين، ولا تُدركُ النفسُ إلّا ما هي مؤهّلة لإدراكه[1]. لذا لن تدّعي هذه المقالة أكثر من كونها مقاربة لمعنى التصوّف بحسب ما تعرّف عليه كاتبها من خلال مطالعة بعض أدبياته ولقائه ببعض أعلامه ورجالاته في وقتنا الحالي.

قبل البدء: تثمير الخوف من الإسلام ومقاومة التصوف

في الوقت الحالي نسمع صافرات إنذار الفكر الأحادي للصورة الإسلامية الأكثر تشددًا، وعلى الرغم من كون هذه الظاهرة تمثّل أقلّية في المجتمعات الإسلامية، إذا تمّت مقارنتها بالمؤسسات الدينية الفاعلة في البلدان العربية -كمؤسسة الأزهر على سبيل المثال- فإنّ وسائل الإعلام الغربية وبعض القيادات السياسية تضخّم من شأنها، ومن تواجدها الفعلي على أرض الواقع، وتُرهب شعوبها والبلدان المجاورة لها من خلال كثرة الحديث عنها، مستغلّة ذلك بشتّى الطرق.

وليس أحسن من ذلك وسيلة لتقديم خدمات مثالية في تغذية هذا الفكر الأحادي، الذي يمكن اعتباره نسخة غربية من الإسلام تنطق بلسان عربي مبين! فالإسلام في رأي كثير من المنابر الغربية يساوي الأصولية الجهادية التفكيرية ولا شيء غيرها! ومن هنا يرى بعض المفكرين المسلمين في الغرب أنّه من الواجب علينا المناضلة بذكاء ضدّ هذه الأشكال من التطرف أو بالأحرى هذين الشكلين: (التطرّف الإسلاموي، والتطرّف الغربي)، ويحاول جاهدًا إيريك جوفروا (Eric Geoffroy) تقديم نموذج مغاير لما هو منتشر عن الإسلام في الغرب، فيكتب في فرنسا عن تجديد الفكر الإسلامي من خلال التجارب الصوفية، راصدًا واقع الطرق الصوفية في مصر وسوريا، ومسلطًا الضوء على تجارب النساء الصوفية في العالم الإسلامي، ومقترحًا لحلول كثيرة للخروج من مأزق الإسلام الجهادي، معتمدًا في ذلك على قراءة عصرية للتراث

(1) قارن: باريزا الخياري، **التصوّف روحانية ومواطنة**، كتاب منشور في سلسلة قيم الإسلام رقم 4، تحت إشراف إيريك جوفروا، ترجمة عبد الحق الزموري، ص17.

الإسلامي، مستعينًا بكتابات المصلحين والمجددين من صوفية الإسلام ومفكّريه، على اختلاف مشاربهم[1].

إن مشروع جوفروا وأمثاله من المسلمين الجدد يقدّم لنا بالفعل صورة ووجهًا مختلفًا للإسلام، يبتعد عن الصراع السلفي/ الصوفي، والعلماني/ الإسلامي، كما يبتعد عن المذهبية والاقتصارية الدينية أيضًا، ويستفيد من كافة المعارف المتاحة دون أن يتبنّاها أو يخاصمها، كما هو الشأن في الكتابات الإسلامية المعاصرة. تستحق أمثال هذه القراءات للإسلام أن يكشف عنها ويتعرّف القارئ على شكلٍ من أشكال مواجهة التطرّف بالكشف عن وجوه أخرى للإسلام تتابع السير على خطى المخلصين للعلم والمحبّين لجماليات الإسلام من أمثال إيفا دوفيتري ميروفيتش التي تلقّت تعليمها الديني في الغرب أيضًا، وصقلت معارفها بالعلوم النظرية والتجريبية، ثم فُتنت بعد ذلك بعالم التصوف الإسلامي، والذي روت تفاصيل تعرّفها عليه في كتابها **الإسلام والوجه الآخر** (L'Islam l'autre visage)[2]، لتعكف طيلة حياتها على تقديم رسالة الإسلام للأوربيين بالوجه الذي آمنت به ورأت أنّه الأنفع للإنسان في وقتنا الراهن. لقد غيّرت أعمالها وجهة نظر مفكّر كبير بحجم محمّد حميد الله[3] فبعد أن خاصم التصوف حتى اشتهر بسلفيته وصرامته العلمية تغيّر رأيه في التراث الصوفي بعد صحبته لإيفا وصرّح بذلك في نصّ نادر لم يلق ذيوعًا أو شهرة عند التيار السلفي، لذا نورده هنا لأهميته، ولصلته بموضوعنا.

---

(1) راجع له على سبيل المثال كتابه: **المستقبل الروحاني للإسلام**، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2016.

(2) يمكن الرجوع إلى الترجمة العربية لهذا الكتاب، والتي أنجزتها الكاتبة الجزائرية ويزة فلاز ونشرتها تحت عنوان: **امرأة في قلب الصوفية**، ضمن منشورات وثائق المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان، في السلسلة الجديدة، عدد 15، عام 1999.

(3) للتعرّف على جزء من سيرة حميد الله العلمية راجع: مقدّمة صلاح الدين المنجد لكتاب **الذخائر والتحف**، للقاضي الرشيد بن الزبير، حقّقه عن نسخة فريدة محمد حميد الله، نشرة دائرة المطبوعات والنشر، الكويت 1959.

يقول حميد الله «لقد كانت العقلانية هي النمط الذي تربّيتُ عليه، وكانت دراساتي وبحوثي تحملني على رفض كلّ شيء لا يمكن تعريفه وإثباته بصورة مقنعة، وبالطّبع كنتُ أؤدي فروض الإسلام، مثل الصلاة والصيام وغيرها، ليس لأسباب تصوّفية، وإنّما لأسباب شرعية. وكنتُ أقولُ لنفسي: إنّ الله تعالى هو ربّي ومولاي، وقد أمرني أن أفعل هذه الأشياء، ولهذا يجب عليّ أنْ أقوم بهذه الواجبات، فضلاً عن هذا كلّه، يرتبط الحقّ والواجب كلّ منهما بالآخر، والله تعالى قد أمرني بذلك كي أنتفع وأستفيد منه، وواجبي في تلك الحالة أنْ أشكره. ومنذ أنْ بدأتُ العيش في مجتمع غربيّ في باريس، كنتُ أشعر بدهشةٍ وحيرةٍ من قبولِ النّصارى للإسلام، ذلك أنّ **ما دفع هؤلاء إلى اعتناق الإسلام ليست آراء علماء الفقه والكلام، بل هم الصوفيون مثل ابن عربي، ومولانا جلال الدين الرومي، وكنتُ في هذا الموضوع شاهد عيان،** فعندما طُلب منّي إيضاح إحدى الموضوعات الإسلامية، فجوابي وأدلتي العقلية لم تكن مقنعة للسائل، ولكنّ الإيضاح والشرح الصوفي لم يتأخّر عن إعطاء ثمرته، وبدأت أفقد بالتدريج قوة تأثيري في هذا الموضوع، والآن **أنا مؤمنٌ أنّ الذي سيخدم الإسلام اليوم لا سيّما في أوروبا وأفريقيا، ليس السيف أو العقل، بل هو القلب،** أي **التصوّف.** وبعد رؤيتي الجديدة في هذا الموضوع، بدأتُ في دراسة بعض المؤلفات التي كُتبت في موضوع التّصوف، مما فتح عيون قلبي، وفهمت أن التصوف الذي كان في عهد النبي ﷺ وكان منهج كبار متصوفة الإسلام، لم يكن الانشغال بالكلام فقط أو بأشياءَ لا معنى لها، بل كان السير في أقصر طريق بين الإنسان وربّه، والبحث عن تنمية الشخصية وتطويرها»[1]. إنّ مثل هذه النخب

(1) أثبت إسماعيل حقّي آقن في الترجمة التركية التي أنجزها لكتاب المفكّر المغربي **محمد عزيز لحبابي** «شخصانية الإسلام» عام 1972 في خاتمة ترجمته للكتاب نصّ رسالة من محمد حميد الله بعث بها إليه، مؤرخة بتاريخ 27 سبتمبر/ أيلول 1967 والتي نقلنا عنها هذا النصّ، وقد أرشدنا إلى هذه الرسالة الشيخ عثمان نوري طوبّاش في زيارتنا له في استانبول عام 2015.

المتمسكة بطقوسها في الغرب والتي تساهم في توضيح صورة جمالية للإسلام هي ما لا يركز عليها؛ لأنّها لا تخدم «تثمير الخوف من الإسلام»[1].

في معنى التصوف:

«وبعد أن تخصّ هؤلاء فأعمم بأجمل تحيّةٍ سائر ذوي الفضل من الصوفية، فأنّهم ملوك الدنيا وسادة الآخرة». مثّل التصوّف عند أبي حيّان التوحيدي[2] الناطق بهذه العبارة في كتابه **الإشارات** «فعلٌ أكبر من اسمه وحقيقته أشدّ من رسمه» نظرًا لما عاينه من اهتداء الصوفية إلى كثير من المبادئ الروحية السامية التي يمكن أن تحقّق للإنسان مبتغاه في علاقته مع الله ومع خلقه. قد تكون هذه الرؤية محل اعتراض عند البعض، نظرًا لارتباط التصوّف بالدروشة وما يطرحه الإعلام عن هذه الفئة من كونهم أهل شعوذة ودجل وسحر، أو أهل تواكلّ وقعود عن السعي وسبب من أسباب التخلف! وقد يكون قارئ العبارة من المخاصمين للفكر الصوفي بسبب ما ورثه من مذهبية مخالفة ترى في التصوف خروجًا عن الدين الصحيح، وترى المتصوّفة أصحاب عقائد منحرفة. إلا أننا حينما نهتمّ بالتصوّف اليوم لا نبدأ من مسلّمات أو موروثات قديمة، ولعلّ هذا هو سمت المسلم المعاصر، فقد توقّف كثيرٌ منّا في قبول الموروث في صورته المطروحة لعدم إشباعه

(1) للتعرّف على جزء من عطاء هذه النخب راجع: صادق سلام، **فرنسا ومسلموها**، قرن من السياسة الإسلامية لفرنسا: 1895-2005، ترجمة زهيدة درويش جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2012 ص114.

(2) تتحدّد صلة أبي حيان التوحيدي بالتصوف على صعيدين: الصعيد المسلكي، وفي كتبه أخبار كثيرة عن علاقاته بالمتصوفة ومعايشتهم لهم وانتحاله زيّهم، وعن آرائه في تفاوت إخلاصهم في الانصراف عن الدنيا ومغرياتها. والصعيد النظري، وهو متصل بعلم التصوف، وعلى هذا المستوى يقع فهم أبي حيّان لمعنى التصوف من أنه «اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة وجملته التذلل للحقّ بالتعزز على الخلق»، وأنّه علم «يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية». راجع: **الإشارات الإلهية** لأبي حيّان التوحيدي، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت، 1982، ص4. وقارن: وداد القاضي، **مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدي**، دار المشرق بيروت، 2019، ص ص40-44.

لحاجات عصرنا، وأراد أن يكوّن وجهة نظره بنفسه من خلال مطالعاته وسعيه الدائب للوصول إلى شطر من الحقيقة يغنيه عن الاعتماد على الغير. ولعلّ هذا هو ما حفّزنا على محاولة الكتابة عن **معنى التصوّف** -كما نتصوّره- ونسلّط الضوء على بعض قيمه الإنسانية، التي نراها قيمًا صالحة للنظر والتطوير، وهي محلّ اتفاق من تيارات التصوّف في الشرق والغرب، بل هي غاية من غايات كلّ إنسان أراد أنْ يشهد الحياة الحقّة، وينشر ثقافة الحياة بين الناس.

التصوّف قلب الإسلام وغصنه الحيّ الذي يُسقى بماء الإيمان والصدق. التصوّف امتداد لخلوة النبي في غار حراء[1]. التصوّف استمرارية لدعاء النبي في الطائف (اللّهُمّ إلَيْك أَشْكُو ضَعْفَ قُوّتِي، وَقِلّةَ حِيلَتِي، وَهَوَانِي عَلَى النّاسِ، يَا أَرْحَمَ الرّاحِمِينَ! أَنْتَ رَبّ الْمُسْتَضْعَفِينَ وَأَنْتَ رَبّي، إلَى مَنْ تَكِلُنِي؟ إلَى بَعِيدٍ يَتَجَهّمُنِي؟ أَمْ إلَى عَدُوّ مَلّكْتَهُ أَمْرِي؟ إنْ لَمْ يَكُنْ بِك عَلَيّ غَضَبٌ فَلَا أُبَالِي، وَلَكِنّ عَافِيَتَك هِيَ أَوْسَعُ لِي، أَعُوذُ بِنُورِ وَجْهِك الّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ الظّلُمَاتُ وَصَلُحَ عَلَيْهِ أَمْرُ الدّنْيَا وَالْآخِرَةِ مِنْ أَنْ تُنْزِلَ بِي غَضَبَك، أَوْ يَحِلّ عَلَيّ سُخْطُكَ، لَك الْعُتْبَى حَتّى تَرْضَى، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوّةَ إلّا بِك). التصوّف تحقيق لمعنى (اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَفِي سَمْعِي نُورًا وَفِي بَصَرِي نُورًا وَعَنْ يَمِينِي نُورًا وَعَنْ شِمَالِي نُورًا وَأَمَامِي نُورًا وَخَلْفِي نُورًا وَفَوْقِي نُورًا وَتَحْتِي نُورًا وَاجْعَلْ لِي نُورًا). حتى يجعلني ربّي نورًا لي ولغيري.

التصوّف إحياءٌ لملّة إبراهيم عليه السلام فهو النموذج الصوفي الأعلى[2] ﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٢٢﴾ ﴾

(1) فصّل الحديث في هذا المعنى أغلب من درسوا التصوف في مرحلة الإسلام المبكّر، راجع على سبيل المثال: عبد الرحمن بدوي، **المعنى الصوفي في حياة النبيّ**، مجلة العرفان، مج 35 ج6، رجب 1367، ص ص 804-808.

(2) أشار إلى كون إبراهيم بمثابة النموذج الصوفي والقدوة شمس الدين الديلمي في كتابه: **إصلاح الأخلاق**، مخطوط شهيد علي 1346، قارن: خالد محمد عبده، **آثار شمس الدين الديلمى المخطوطة**، مجلة علوم المخطوط، مكتبة الإسكندرية، مركز المخطوطات 2018، ع1، ص ص 353-382.

[لقمان:22] أسلم إبراهيم النفس وقال: إني مهاجرٌ إلى ربّي، فسافر إلى الغربة لله وبذل الطعام للضيف واشتغل بالتفكّر ليصل إلى الحقّ، إذ لم يكن له شيخٌ يسأله تعبير ما رآه، رأى الكواكب والنجوم والشمس، فلمّا أفلت جميعها قال حبيبي منزّه عن صفات الآفلين، شاهد بعدها الحقّ وتيقّن وأسلم وجهه له، فصدح بما وقر في قلبه ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝٧٩﴾ [الأنعام:79]. واتخذه الله خليلًا.

التصوّف التفاتة إلى صلب التعاليم الإسلامية وروح الرسالة المحمدية، إذا غاب الإنسان عن المعنى الحقيقي أعاده التصوّف إليه، فلا ينساق وراء غرائزه ويتعلّل بالأحكام والمباح والجائز، يعوّل على قلبه وضميره، ليصل إلى مقصود غال ونفيس، لا إلى عَرَضٍ زائل وغير نافع.

التصوّف أرحب من المذهبية والإيديولوجيات، معنى أن تكون صوفيًّا أن تترفّع عن العنصرية والعصبية والخصومات المذهبية، وأن تعرف أنّ شعار «نحن على الحقّ، ومن سوانا على الباطل ومن أهل الزيغ والضلال» شعارٌ مضلٌّ وقاتل لفكرة الإخاء الإنساني! لم تكن الصوفية الكبار وأهل التجارب الثرية يفعلون ذلك! فالحقّ لم يكلّف واحدًا منهم بأن يتحدث باسمه، أو يتكلّم نيابة عنه! وفي هذا المعنى ينشد جلال الدين الرومي قائلا: أيّها القلب! لماذا أنت أسيرٌ لهذا الهيكل الترابيٌّ الزائل؟ ألا فلتنطلق خارج تلك الحظيرة، فإنّك طائرٌ من عالم الروح. إنّك رفيق خلوة الدلال، والمقيم وراء ستر الأسرار فكيف تجعل مقامك في هذا القرار الفاني؟ انظر إلى حالك واخرج منها وارتحل من حبس عالم الصورة إلى مروج عالم المعاني. إنّك طائر العالم القدسي، نديم المجلس الأنسي فمن الحيف أن تظلّ باقيًا في هذا المقام[1].

---

(1) راجع مثنوي **جلال الدين الرومي، شاعر الصوفية الأكبر**، الكتاب الأوّل، ترجمة وشرح ودراسة محمّد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت 1966، ص 33.

إنّ شعار الصوفية ليس الحديث باسم ربّ العالمين، بل الحديث مع الله والإشارة إليه، فالله سبحانه تحدّث عن نفسه ووصف نفسه بأنّه (أكبر، وأوسع، وأرحب، وألطف) من الفرق والأيديولوجيات ومن كلّ شيء ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلِ اللهُ﴾.

أن تكون صوفيًّا أن تؤمن بأنّ (الاختلاف رحمة) وأنّ كلّ الألوان موصلة إلى الحقّ.. يقول مولانا جلال الدين الروميّ: فإنْ أنت وضعت عشرة مصابيح في مكان واحد، فقد يكون كلّ منها مختلفًا في صورته عن الآخر. ولكنّك لا تستطيع أن تفرّق بصورة قاطعة بين نور كلّ منها إذا نظرت إلى نورها. وأنت إذا عددت مائة من ثمّار التفاح، فإنّ هذه لا تبقى مائة، بل تصبح واحدة حين تعصرها[1]. إنّ صورنا سواءٌ، لكنّها تتصف بالتضادّ. والترابُ أيضًا سواء لكنّ الأرواح مختلفة. وكذلك الأصوات كلّها على وتيرة واحدة، لكنّ أحدها مليءٌ بالألم والآخر مليءٌ بألوان الدلال. إنّك تسمع صهيل الخيول عند القتال، وتسمع تغريد الطيور عند التنزّه. فواحدٌ يصيح من الحقد وآخر يتحدّث من المحبّة، وواحدٌ يصرخ من الألم وآخرٌ يشدو من السرور. وكلّ من يكون بعيدًا عن أحوالهم تكون تلك الأصوات في سمعه على السواء.

معنى أن تكون صوفيًّا: لا يعني التصوّف السلبية والتنكّر للواقع! إنّ سلبية التصوّف فكرة مغلوطة، ظهرت بسبب فهم خاطئ لمقولات الصوفية تمّت قراءتها بعين المخاصم للتصوف أو المطالع لأدبياتهم بعين غريبة، وبصورة خاصة ما قيل عن التوكّل والفناء في المحبوب. فأكثرُ الصوفية الكبار وأصحاب التجارب على أنّ التوكّل حالة للنفس الراضية التي تسلّم قلبها إلى ربّها في كافة أمورها، فلا يكون لشؤون الدنيا سلطان على القلب يجعل الإنسان أسيرًا لكلّ طارئ ومتغيّر؛ فيحوّل بسط قلبه إلى قبض وتوتر دائم يصرفه عن الأولى والأهم. فالتوكّلُ عندهم لا ينافي السعي في الحياة، بل إن مشاركتهم في الواقع الدنيوي وعلوم عصرهم تؤكد أنّ السعي مطلوبٌ والطعنُ فيه

(1) راجع محمّد عبد السلام كفافي، **اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية**، محاضرة ألقيت في بيروت 1962، ونُشرت في خمسة وثلاثين صفحة، ص 21.

خطيئةٌ. يقول القشيري في **الرسالة**: «التوكلُ محلّه القلبُ»[1]. والحركة بالظاهر لا تنافي التوكلّ بالقلب. ويقول مولانا جلال الدين الرومي: إنّ لك يدين فكيف تخفي أصابعك، إنّ لك ساقين فكيف تجعل من نفسك كائنًا أعرج؟!‏[2].

معنى أن تكون صوفيًّا: بعد أن كان الإنسان يضرب خيمته في سمّ الخياط ولا يجد مخرجا أو فكاكا من حاله، يولّي ظهره للعالمين ولا يلتفت إلى المزعجات التي لا تنتهي، ليعرج في مئة عالم جديد، ليتعرّف على كنزه المخفي الغائب، الكنز الذي ينكشف له بألف ألف وجه بعدد أنفاسه، وعندما يسترد نفْسه فلن يأسى على شيء، فأعظم الأشياء معه، ومن أدرك نفسه وحاجتها «عرف مقصوده وربّه، وكفّ عن طلب سواه»[3].

معنى أن تكون صوفيًّا: أن ترجو الخير للبشرية كلّها دون إقصاء لفريق أو مذهب أو جماعة من الناس، وإن خالف فكرهم ما تؤمن به أو تدعو إليه.. فالصوفي يؤمن بالوحدة ولا يعتقد في التفريق.. البشر جميعًا ينصهرون في جسد واحد.. وما يصيب أحدهم يؤلمك.. يدعو مولانا جلال الدين الرومي للبشرية قائلا: يا ربنا! أنزل على هذا العالم الماء الطهور، حتى تصبح جملة ناره نورًا. وفي هذا المعنى يقول سعدي الشيرازي في كتابه **روضة الورد**: «بنو آدم جسدٌ واحدٌ، إلى عنصر واحد عائد، إذا مسّ عضوا أليم السقام، فسائر أعضائه لا تنام، إذا أنت للناس لم تألم، فكيف تسمّيت بالآدمي»[4].

---

(1) راجع ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**،ج15، كتاب الرقاق، باب 50، شرحه للحديث رقم 6541 عن التوكّل، ص73.

(2) فصّل عناية الله إبلاغ موقف مولانا جلال الدين الرومي من مسألة التوكّل، في أطروحته للدكتوراه بالجامعة الأزهرية، والتي نُشرت بعنوان: **جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام**، بتقديم يحيى الخشّاب، الدار المصرية اللبنانية 1987، ص ص 199–205.

(3) راجع **رسائل ابن سبعين**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة،1965، ص33.

(4) راجع ملكة على التركي، **قطوف من أدب سعدي الشيرازي**، مجلة الأدب الإسلامي، السعودية 1415هـ، مج2 ع6، ص ص57–61.

الصّوفيُّ هو المُسافرُ فِي المَعْنَى! يخلقُ الصّوفيُّ اللغة خلقًا جديدًا، فهو وإن آمن بالسرمدية والخلق القديم، إلّا أنّه لا يرضخ لكلّمات وعبارات يشملها قاموس المعجميين، فهناك قبل الكلّمة حرفٌ، وللحرف ألف ألف معنى، وإن عبّر الحرف عن صورة المعنى، فهناك من (المواقف) و(المخاطبات) و(المشاهدات) ما لا يُعبّر عنه بـ(حرف) ولا (ينقال)! كـ(لوحة) فنان بديعة عاش صاحبها ما رسمه واقعًا، وصارت رمزًا يحتمل آلاف القراءات من ناظريه[1].

الصّوفيُّ هو المشغول بنفسه وعللها وأمراضها، بغية علاجها والترقّي بها في مدارج الكمال، شُغل الصّوفي بكلّ تفصيلة دقيقة من شأنها أن تعكّر صفو حياته، أو تعوق مسيرة تقدّمه في الحياة، وآمن الصّوفيُّ أنّه كلّما ازداد قربًا من نفسه، اقترب من ربّه، وكلّما عرف نفسه عرف ربّه، ومن العلم البشري والعلم الإلهي تكتمل معارفه بهذه النفس! ولو قارنّا ما يقول الصوفي عن النفس بما تقوله علماء النفس، لأدركنا أنّ أهل التصوّف كانوا على دراية بطبّ القلوب وإصلاح عيوب النفس، ومن هذه الوجهة يمكن تعريف التصوّف بأنّه:«سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصّة» والمتصوّف حين يعبّر عن حالاته الوجدانية الخاصّة بعد زوالها يقوم بعملية تذكّر للماضي القريب، والقدرة على الوصف والتحليل والتذكّر تختلف قوّة وضعفًا باختلاف الأفراد، لذا يعمد بعض المتصوفة إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية الخاصّة بطريق الرمز لعجز اللغة عن التعبير[2]!

---

(1) قارن محاولة علي حسين في كتابه المنشور حديثًا تحت عنوان Art in Memoirs Setting Forth **الفنّ في ذكريات شدّ الرحال**، وهو بمثابة رحلة من التصوف إلى الحياة، يحوي الكتاب أربعين تأمّلاً شعرياً كتبهم حسين باللغتين العربية والإنكليزية، كلّ نصّ فيه جزء من حياته الصوفية وتأملاته، فكما أن كثيرًا من النصوص الصوفية أُلقيت على قلبّ الصوفي القديم ذوقاً وإشارة ورمزاً، يعتبر حسين نصوصه إلهامية: «قد يأتي الإلهام مرة على صورة فكرة، ومرة على فكرة في صورة الصوت وتناغم الحروف، وما على الكاتب حينئذ سوى نقل المعنى في صور حتى نهاية المطاف».

(2) راجع التفتازاني، **نظرة إلى الكشف الصوفي**، مجلة الفكر المعاصر، عدد34، القاهرة ديسمبر 1967، ص ص33–40، و**سيكولوجية التصوّف**، مجلة علم النفس، عدد أكتوبر 1949، ص291. =

إنّ ما يحدث للصوفيّ في حال اللقاء والحضرة والإلهام لا يمكن وصفه بأحرف اللغة المخلوقة، وإن كان للصوفية دورٌ في تطور اللغات بأن خلقوا لسانًا غير الألسنة المعروفة يسميه البعض لسان المحبة والجمال، إلا أنّ هذا اللسان يعجز عن التعبير كما تعجز الأرض عن احتمال مياه الطوفان والسيول فتغرق. ويمكن وصف هذا الغرق بالغرق اللذيذ الذي يستمتع به الصوفي أيّما استمتاع ويشعر بنشوة لا يمكن أن يشترك معه فيها سوى أمثاله. يخبرك الفنان عبر رسمه وألحانه عن بعض هذه النشوة وهذا الشعور. لكنّك لا تعي ما يقوله الصوفي إلا إذا شاركته الحياة!

ومن هنا يمكن تفهّم قول أبي حيّان التوحيدي «يا الله! أيها الصديق المحالف والصاحب المكانف، أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعثمي في عبارتي، وتعثّري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب فيها لي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصّرين. ولا عجب من عِيّ العبد في وصف سيده، فمن كان وَجْدُه كوجدي، وكنايته كنايتي، ولإيمائه إيمائي، يحصر وإن كان بليغًا، ويتبلّد وإن كان متحفظًا، ويغيب وإن كان حاضراً، ويعجز وإن كان قادراً، ويحار وإن كان ناظراً، ويكل وإن كان سائرًا»[1].

معنى أن تكون صوفيًّا اليوم أن تختار لونًا من ألوان التدين يتّسم بالسعة والرحمة والجمال والحبّ، في النظر إلى الخالق والمخلوقات، تتخلّق فيه بالتواضع وترى الكلّ عيال الله، تحمل قلبًا أبيض كالثلج يخفّف عن الناس آلامهم. يسبح الصوفي في قلوب العباد

= ويعدّ المقال الأخير من أوائل المقالات العربية التي كُتبت عن صلة التصوف بعلم النفس، ثمّ عالجها بشكل موسّع محمّد كمال جعفر في كتابه **التصوّف طريقًا وتجربة ومذهبًا**، ثم تتابع البحث فيها بشكل عام كما نجد عند عامر النجّار في أطروحته التي صدرت بعنوان: التصوّف النفسي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2002، وفي عام 2005 عرّب عبد الرحيم المبارك عمل السيد جمال الهاشمي: **مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث**، ونُشر في دار الهادي، بيروت.

(1) راجع: وداد القاضي، **اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان**، مجلة فصول عدد 4، القاهرة، أكتوبر 1995، ص57.

بعد أن أدرك الفارق بين الجاري والراكد والدرّ والزائف، يحيا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ ﴾ ﴿فَمُلَٰقِيهِ ٦﴾ [الانشقاق:6] وما يحصل عليه بعد كدحه يحاول أن ينقله لغيره ببساطة دون تعقيد. لا يهب الصوفي نفسه إلا لربّه ومحبوبه. لا يبيع نفسه لـ«أنا» متضخمة أو «سُلطة زمنية مؤقتة» بعد أن تعلّق قلبه بالمفارق لكلّ صورة. لا يستغل الصوفيّ غيره، رجلًا كان أو امرأة، وإن سلّم الجميع نفوسهم المتعبة بين يديه وصاروا رهن إشارته وأمره. يحفظ من لجأ إليه ولا يهتك ستر أحد. ولا يتخذ هذا المشرب مطية لاستعباد الرجال واللعب بالنساء[1].

ما الحاجة إلى علم التصوف الآن؟

هل يمكن للتصوف أن يقدّم شيئًا جديدًا أو مفيدًا للمسلم المعاصر؟ يُطرح هذا السؤال بصورة متكررة كلّما تحدث أحد الصوفية وأظهر للجمهور رؤية مختلفة لبعض القضايا التي ينشغل بها المسلمون، وتُواجه الصوفيّ تهمة الترقيع من قِبل «التنويرين الجدد»، فما يقوله الصوفي يعتبره خصوم الفكر الإسلامي أو من يحاكمون الإسلام بناء على ما يجري في الساحة العالمية من أحداث عنف وتطرف وإرهاب مجرّد تأملات بعيدة عن الواقع الملموس، إذ الأحداث أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أنّ «الإسلام دين تعصّب واقتصارية وإلغاء للآخر»! يتبنى هذه الرؤية كثيرٌ من الكتّاب العرب اليوم، كذلك فإنّ بعض الآباء المسيحيين الذين خاضوا تجربة الحوار الإسلامي المسيحي وساهموا في

(1) نتذكّر العديد من الصوفية الذين شرحوا كيفية التحلّي بالأخلاق الحميدة في التعامل مع النفس والخلق، وقد حلل أفكارهم بشكل معمّق محمد كمال جعفر، **في الفلسفة والأخلاق**، دار الكتب الجامعيّة، القاهرة 1968. **ودراسات فلسفيّة وأخلاقيّة**، مكتبة دار العلوم، القاهرة، 1977. **ومدخل إلى علم الأخلاق**، مكتبة دار العلوم، القاهرة، 1980. ويضرب ألكسندر كنيش مثلًا على كون **الأخلاق قاعدة ومنطلقًا للدرب الصوفي** بأبي الحسين النوري (ت 295هـ) راجع له:
Alexander Knysh. "The Sufism of the Baghdad Sufi" in Islamic Mysticism: A Short 168 History (Leiden. Boston. Köln: Brill, 2000)، 60-63 Henceforth: Islamic Mysticism.

تطويرها تراجع عن أفكاره التسامحية مع تزايد أحداث العنف ورأى أنّه لم يعد هناك حلّ ناجع يمكنه أن يغيّر نظرة المسلم الأصولي إلى الآخر المختلف[1].

عند القوم الصوفية أنّ «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» أضحت هذه المقولة شهيرة بين الناس، وتتردد على ألسنة الشباب المسلم اليوم، تجسدّت هذه المقولة في التاريخ الإسلاميّ وأمست واقعًا بتعدّد الطرق والمذاهب، ويُفترض في قائل هذه المقولة أو المتمثّل بها في حياته أنْ يعتبر كافة صور التدين طرق إلى الله ذي المعارج، كلّها طرقٌ إليه ما ناسبني أو ما لم يناسبني، ما يعبّر عن المسلم أو ما لا يعبّر عنه، لكنّ نفرًا قليلاً من الناس من يؤمن بذلك على وجه الحقيقة. أمّا الغالبية فتعمل على تقييم عقائد الآخرين بناء على فهمها الخاص واعتقادها الجازم في امتلاك الحقيقة والصواب[2].

إنّ قصّة **الفيل والعميان**، تلك الأسطورة البوذية التي دخلت إلى عالم الصوفية تجسّد لنا قاعدة «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» فسنائي الغزنوي بعد أن سرد هذه القصة في كتابه **حديقة الحقيقة** رأى أنّ تعدد وجهات النظر تجاه أمر واحدٍ ثراء إنساني يمكن أن يستفيد منه الإنسان وينزع عنه الهوى والتصعب، إلّا أنّ سنائي أكّد بعد ختامه

(1) يظهر ذلك جليًّا لكلّ متابع للمقاطع المرئية التي تبثّ عبر مواقع التواصل من الناقدين للخطاب الإسلامي، ونضرب مثلاً على تراجع أحد الآباء المسيحيين عن إيمانه بالحوار الإسلامي المسيحيّ بالأب هنري بولاد، الذي توقف عن الإيمان بهذه الفكرة منذ أن شاهد انتشار أعمال العنف (الإسلامية) بحسب رأيه في إحدى محاضراته!

(2) تمثّل هذه المقولة قاعدة صوفية يعجب بها كلّ مطالع لهذا اللون من التديّن، وسرعان ما تسعفنا نصوص الصوفية بالاستدلال على إيمانهم بهذه العقيدة، وأنّها كانت تعبيرًا عن حقيقة دينية في وقت ما، فمنذ أن نطق الصوفية الأوائل بهذه المقولة -كما يروي صاحب **قوت القلوب**- وجدناها تتكرّر بصيغ مختلفة في أدبيات التصوّف، ولعلّ من آثار حضورها قول الشبستري: «لو كان المسلم يدرك ما هو الصنم لأيقن أنّ الدين في عبادة الأصنام! ففي كلّ صنم روح خفيّة، وتحت كلّ كفرٍ إيمان مستتر. فالكفر دائماً في تسبيح الحق، وما أدقّ قول الخالق: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ﴾ [الإسراء:44] فمن ذا الذي زيّن وجه الصنم بهذا الحُسن؟ ومَنْ كان يعبد الصنم لو لم يشأ الحق؟! راجع إبراهيم حامد المغازي، **محمود الشبستري ومدرسته في التصوّف**، أطروحة دكتوراه، بإشراف إسعاد قنديل، كلّية الآداب، جامعة عين شمس، 1982، ص ص 63-70.

لسرد أحداث القصة أنّه على الرغم من تشظّي الحقيقة بين الجميع إلّا أن الإسلام هو الغالب والحاكم ومن أراد الحقيقة والصواب فعليه بالإسلام. استفاد مولانا جلال الدين الرومي من دروس السابقين فأعاد صياغة القصة على نحو مختلف، وختمها بصورة أرحب وأوسع، معبرًّا عن رؤية عاشها وآمن بها. يقول الروميّ:

«إنّ عين الحسّ مثل كفّ اليدّ فحسب، وليست لكفّ واحدة قدرة الإحاطة به ككلّ. وعين البحر شيءٌ وزبده شيء مختلف، فاترك الزبد وانظر لعين البحر. إنّ حركة الزبد من البحر ليل نهار، وأنت لا تفتأ تنظر إلي الزبد ولا تنظر إلي البحر وهذا أمر عجيب، ونحن كالسفن يصطدم بعضها ببعضها الآخر، ونحن عُمي الأبصار في الماء الصافي. ويا من قد رحت في النوم في سفينة الجسد، لقد رأيت الماء فانظر إلي ماء الماء»[1].

يقدّم التصوّف للمسلم المعاصر رؤى متعددة بتعدد السالكين في الطريق إلى ربّ العالمين، أهال البعض التراب عليها وغيّبها وسكت عنها، رؤى تفيد الإنسان في تجربته الدينية وتطويرها، وتساعده على التعامل معها بحيوية وصدق، وتريه أبوابًا ونوافذ يلج من خلالها

(1) راجع التوحيدي **المقابسات**، نشرة حسن السندوبي، ص259، وقد عنون السندوبي القصة بقوله: [في أنّ الحقّ لم يصبه الناس في كلّ وجوهه، ولا أخطأوه في كلّ وجوهه]. وقد نقل التوحيدي تعليق أبي سليمان على القصة موجزًا، مفصحًا عن دروس القصة على النحو التالي: هذا مثلٌ يشتمل على نكت حسنة مفهومة لا خفاء بها عند من سمعها بتحصيلٍ، ويؤيدها ببيان. قال: ولهذا لا تجد عاقلاً في مذهبٍ يقولُ شيئًا إلاّ وهناك ما قد اقتضاه ذلك بحسب نظره السابق إلى قلبه، والملائم لطبعه، والموافقَ لهواه، ولكنّ البارع المتسع المحصّل له المزيد في السبق. وراجع: سنائي الغزنوي، **حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، نشرة دار الأمين، القاهرة 1995م ص33-34. والغزّاليّ، **إحياء علوم الدين**، مج 4 كتاب التوبة، حيث أورد القصّة تحت عنوان: بيان وجوب التوبة وفضلها، نشرة دار الكتب العربية الكبرى ص6. وترد القصة في **مثنوي** مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، نشرة القاهرة ص123-124. وقارن: محمد المحمدي **قصص المثنوي**، نشرة دار المحجّة البيضاء ط1998 ص145-146. وقد خصّ فريد قطاط القصة بدراسة، نشرها بعنوان: الرمزية والتمثيل في قصة العميان والفيل، وقائع الندوة التي أقيمت بمناسبة المئوية الثامنة لوفاة مولانا جلال الدين الرومي، نشرة المجمع التونسي للآداب والفنون، تونس- قرطاج 2009، ص ص183-194.

إلى عوالم أرحب لم يكن على علم بها من كثرة الشقوق والثقوب التي فُرض عليه أن ينظر من خلالها إلى العالم والإنسان ويتواصل مع ربّه من خلالها. إذْ يمكّنه التصوّف من التعرّف على كلّام الله دون واسطة، بعيدًا عما تقوله علماء الكلّام وتجادل فيه، فمشكلات الكلام القديم والفرق الإسلامية التي ورثتها الأجيال المسلمة باترة سياقاتها التاريخية جعلت من مسلم اليوم مجرد صورة تسجيلية تكرّر السابق فحسب وتلغي وجودها.

إنّ بعض الأفكار الحية في علم الكلّام والطبيعيات غُيبت عربيًّا بسبب اهتمامنا بقضايا الخلاف الفرقية الزائفة، يعلّمنا التصوّف أنّ الاقتصار على الاهتمام بالظاهر والانشغال بالتفاصيل حجب لحياة النفوس الحقّة، فلا يمكن للغافلين الذين تحكمهم أنفسهم أن يدركوا الطريق إلى الله ولا منازله في خضمّ انشغالهم بكلّ شيءٍ دون أن ينشغلوا بإصلاح حياتهم[1].

ما الحاجة إلى التصوف؟ ولماذا التصوّف الآن؟

يمكننا أنْ نسرد الكثير مما يقوله أهل التصوّف عن ضرورة هذا العلم السلوكيّ للمسلم، وأنّ التصوّف فقه القلوب وقلب الإسلام النابض، وأنّ التصوّف صنع حياة الكثيرين من العلماء وجعل من بعضهم أعلامًا في الشرق والغرب، ويمكننا أن نحكي طرفًا من سير المعاصرين يجعلنا في نشوة وسعادة، فهذا الرجل الكاثوليكي اهتدى إلى الإسلام عبر بوابة التصوّف، وتلك المرأة اكتشفت الإسلام من خلال نصّ شعري كتبه أحد المتصوفة، وأكثر الكتب مبيعًا في البلاد الغربية كتب التصوّف الفارسي والعربي، كما أنّ بعض المقطّعات الشعرية الصوفية تنشدها أصوات عذبة ولها حضور في حياة الصغير والكبير والمؤمن والملحد! وغير ذلك كثير جدًّا[2].

(1) راجع التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، مكتبة القاهرة الحديثة، 1966، ص16، و17.

(2) يطرح عثمان نوري طوباش الكثير من الأمثلة المرغّبة في التصوف الإسلامي ويحفّز على اعتناق مبادئه عبر محاضراته وأعمال المنشورة بلغات عديدة، راجع على سبيل المثال كتابه: **تساؤلات حول التصوف**، الترجمة العربية، نشرة دار الأرقم، اسطنبول 2014، وكتابه: **التصوف مجاهدة المسلم نفسه**، نشرة دار الأرقم، اسطنبول 2016.

يفيدنا التصوّف بأن نحسن القراءة فمن كلام من سبق أنّ الكون كلّه خيال ولا حقيقة إلا هو! لا نقف على ظاهر اللفظ ونتشبث بها ورثناه دون وعي، نتمسك بها مسّنا من القول، وما حرّك فينا معنى حقيقيًا، فالوهم واقع لا محالة لكلّ شخص يشعر ويحيا ويتطور، فكم من لحظة مرّت علينا تمنّينا فيها أن يكون كلّ ما يحدث لنا مجرد خيال من فرط الدهشة أو الألم أو المكابدة، لعلّ من قال كلّمة قصد كذا، لعلّ مراده كذا، لعلّنا نصل إلى كذا، فكلّمة لعلّ وربّما من مقتضيات البشرية، وكما يعلّمنا أهل الفقه واللغة والتفسير والأدب أن نحمل الكلّام على وجوه كثيرة من التأويل ما لم يُقطع فيه بمعنى صريح، يعلّمنا التصوّف أن نفتح الباب لاجتهاد الآخرين ولا نحاكم أحدًا بأفهامنا التي لم تتطور بعد.

يبلّغنا التصوّف لحظة انكشاف حقيقيّ، لا يكون بيننا وبين أنفسنا حجاب، هذه اللحظة هي الحُجة التي يقيمها الله على العباد، أنت الآن هنا أمام نفسك دون قيود أو حُجب، دون ترغيب أو ترهيب، عليك أن تختار من تكون، عليك أن تختار البدء في تجربتك معي أو مع الناس، أو تختار أن تدفن نفسك وسط زحام الأجساد، لتكون مع الحلال أو مع الحرام، لتكون مع يجوز أو لا يجوز، لتكون مع البوح أو الكتم، أنت في هذه اللحظة تعلن ميلاد نفسك أو تدخلها قبور الآخرين!

لا يجعلك التصوّف تهتم بما يقوله فلان من أهل العراق أو مصر، ولا يريك حدودًا للأوطان، الوطن كالبيت، والبيت عند الصوفية هو القلب، والقلب وحده هو ما وسع ما لم تسعه السماوات والأرض، يجعلك التصوّف تدرك معنى وطنك الحقّ، ومقامك الذي لا يشبه مقام غيرك، فلكلٍّ حاله مع نفسه ومقامه الذي يبلغه وحده[1].

---

(1) راجع: **الآخر؟ ولكن هل هناك «آخر»**؟ حوار أجرته مجلة شباب لك مع ديمتري أڤييرينوس، سورية، العدد 14، حزيران 2006. ويمثّل ديمتري أڤييرينوس نموذجًا للعطاء البحثي والمسلك التصوفي بما يقدّمه من كتابات وترجمات عن التصوف ومدارسه.

لا يجعلك التصوّف تزاحم الناس وإن كنت في الحرم، فليس في مذهب التصوّف أن تجري حتى لا تفوتك الركعة فتدخل في الصلاة ويحمل عنك الإمام ما فاتك من سهو أو نسيان! يجعلك التصوّف إمام نفسك في وقت تستحق أن تفيق ولا تكون عبدًا لأحد، التصوّف كما قال أبو الحسين النوري وغيره: «هو الحرّية والتحرّر»[1]. أن تكون إمام نفسك وتدرك جمعك بك وإن فاتتك الجماعات[2].

يراعي التصوّف طبيعة الناس وضعفهم، فيأخذ بأيديهم إلى الله بأيسر الطرق وأبسطها، مترفّقًا في الدعوة، لا يجرح الناس ويتهكّم عليهم، وينال من خصوصياتهم، متأسّيًا بالأخلاق المحمدية التي حرص النبيّ على إرسائها في الإسلام المبكر، فكان يقدّم النصيحة بأسلوب يجعل الإنسان لا ينكشف إلّا أمام ربّه «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا.. ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا.. ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية». أين هذا من سلوك كثير من بعض التيارات الدينية الذين لا يتورعون عن وصف إخوانهم في الدين والمخالفين لهم بأقبح النعوت ويحكمون عليهم بالكفر؟! يتمثّل الصوفية بأخلاق الرحمة التي تجلّت في شخص النبي الرؤوف الرحيم، فمن بليغ نصائحه للصحابة «لن تؤمنوا حتى ترحموا» قالوا: كلنا رحيم يا رسول الله! قال «إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنها رحمة الناس رحمة العامة»[3].

يمنحك التصوّف سكينة، لا تجعلك تنتفض إذا ما مرّت امرأة جميلة ثمّ تأكلّ لحمها بحديثك مع غيرك عما شاهدته من فتن! يجعلك التصوّف تبتسم إن رأيت ما يسعد

(1) راجع خاتون سلمى كرشت في أطروحتها: **أبي الحسين النوري/ الصورة والآثار**، نسخة مودعة بمكتبة الجامعة الأميركية بيروت، 2010، ص61، و91.

(2) للصوفية نظرة مختلفة للصلاة عن الفقهاء، فعلى سبيل المثال يعدّ الخشوع شرطًا لصحّة الصلاة عند بعض الخواص، نقل الغزّالي عن أبي طالب المكّيّ عن بشر الحافي: «من لم يخشع فسدت صلاته» راجع الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، نشرة إحياء التراث العربي بيروت، مج 18، ص73. وقارن: الغزالي، إحياء علوم الدين، نشرة دار المعرفة بيروت، ص ص159-161.

(3) راجع التفتازاني، **دور التصوف في التغيير الاجتماعي**، مجلة المسلم المعاصر، عدد 67- 68، 1993، ص7.

من جمال، تجسّد الجمال في الطبيعة أو في المرأة سواء، فليس كلّ نظر مصحوب بشهوة وانتفاض للجسد، فمن كان سويًّا شاهد الجميل وحمد ربّه. إنّ بعض الصوفية البسطاء فيما مضى رأى أنّه لو استوى في قلب المرء أنّ نظرته إلى المرأة الجميلة كنظرته إلى الطبيعة بجمالها، فنظرته واجبة!

يجعلك التصوّف ترى الموسيقى لغة من لغات الله التي لا تحصى ولا تُعدّ، فالله يتكلّم عبر كلّ شيء، وقد قال في كتابه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف:109] فبأيّ لغة تكلّم الله تستقبل كلّامه. لن يصبح قلبك قلب عائش وعارف إن ظلّ همّك ما ورثته من جدال الأقدمين عن حديث المعازف أحلال هي أم حرام؟!

* * *

التصوف مذهب روحاني عالمي

د. منذر الحايك

يمثل التصوف مرحلة راقية من مراحل تطور الفكر الديني، وإذا تهيأت له الظروف والأشخاص المناسبة يتحول إلى مدرسة فلسفية حقيقية ذات تجارب متقدمة، وقد تمكنت بعض الفرق الصوفية من تشكيل حركة إيقاظ تأويلية للفكر الإنساني في مواجهة جهله بأسرار الكون وخفايا النفس وحقيقة الإله وطرق الوصول إليه، فاختط الفكر الصوفي بذلك طريق جديدة للمعرفة والإدراك تجاوز بها حدود عقل الإنسان ومقاييسه، فكانت لهم رموز خاصة تعارفوا عليها وأسموها الإشارات[1]. وقد سعى الفكر الصوفي دائماً لتلبية حاجات النفس البشرية في النزوع نحو الكمال، واتخذ الدين، والذات الإلهية بالتحديد، منطلقاً له، ولأنه يرى أن الإنسان يمثل طوراً من أطوار الألوهية، فأوجب على السالك أن يتجاوز كل ما يمنعه من ارتقاء تلك الأطوار، كي يتجنب الفناء المحتم للإنسان، لذلك قالوا: أن طريق الصوفي ما هو إلا محطات يقطعها السالك ليصل إلى السعادة في الاتحاد بالله[2].

(1) يقول الحسين بن منصور الحلاج: «من لم يقف على إشارتنا، لم ترشده عبارتنا» - أخبار الحلاج، علي ابن أنجب الساعي، 57، تحقيق: محمد فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق/ 1996.

(2) التراث الروحي للتصوف الإسلامي في مصر، خفاجي محمد عبد المنعم، 114، مؤسسة المطبوعات الحديثة، القاهرة/ 1990. وردت على لسان الشيخ سيد مندور، مقدم الطريقة السمانية بالجيزة، وفي الحقيقة هو قول يردده الصوفيون وينسبه بعضهم إلى محيي الدين بن عربي.

الصوفية والشرع الإسلامي:

يؤكد معظم الصوفيين بأن التصوف ما هو إلا تعمق بفهم الشريعة، بحيث لا يقف الصوفي عند ظاهر الأمور، وإنما يسعى لاستشعار حقيقتها الباطنة. ويضيفون بأن التصوف هو تبحر في الذات ومراقبة النفس والتأمل بما يدور في الروح، لأن الروح هي المرآةُ التي يتجلَّى على صفحتها الكونُ كله. ولا يعد الصوفيون أن نهجهم هو مذهب أبداً، بل أنه طريقة، أو طريق للعبادة ضمن الالتزام التام بالشريعة الإسلامية.

وبالمقابل رأى الفقهاء أن المتصوِّفة باحتفالاتهم وعقد حلقاتهم حول قبور الأولياء، إنما يمارسون نوعاً من الوثنية أو بحسب تعبيرهم الدقيق: الشرك بالله. فسخر الصوفيون من قصور نظرتهم، مؤكدين أن الحفاوة بالأولياء هو من قبيل التبرُّك بهؤلاء الذين كانوا علامات الطريق إلى الله[1].

أيضاً افترق المتصوِّفة عن فقهاء المسلمين عندما اعتمدوا مصطلح «الظاهر والباطن»، وقالوا بأن الفقهاء هم أهل الظاهر والمظاهر القشرية الحاجبة عن حقائق التجربة الدينية الحقة، بينما عدّ الفقهاء هذا الكلام، من قبيل اللغو محتجِّين بأن نبي الإسلام تركنا على «المحجَّة البيضاء»[2] ظاهراً وباطناً، وليس هناك ما يمكن أن يسمَّى بعلوم الباطن. وفي حين يرفض الفقهاء تأويل آيات القرآن، ويؤكدون أن التأويل هو بابٌ يفسح المجال للغلو، يبالغ الصوفيون بالتأويل ويقولون بأن معاني القرآن تتفتح في قلب قارئه، وفقاً للقاعدة الصوفية القائلة: «اقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك أنت»[3]. ويزداد نقد الفقهاء بسبب رفض الصوفية قبول الحديث، فهم إن سمعوا أحدا يروي حديثاً قالوا: «مساكين

(1) راجع تفصيل ذلك في كتاب: نصوص صوفية، دراسة مقارنة، منذر الحايك، دار صفحات، دبي، 2020.

(2) عن العرباض بن سارية قال: وعظنا رسول الله فقال: «تركتكم على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها ولا يزيغ عنها بعدي إلا هالك» – رواه ابن ماجه.

(3) الإسرا إلى المقام الأسرى، محيي الدين بن عربي، 49، دار المحبة، دمشق/ 2002.

أخذوا حديثهم ميت عن ميت، وأخذنا علمنا من الأصل الذي لا يزول ولا يحول وهو الحي الذي لا يموت»، فمن قال حدثني أبى عن جدي قلت: «حدثني قلبي عن ربي»[1].

وكان أهم ما أخذه الفقهاء وعامة المسلمين والنقاد على الطرق الصوفية كافة هو تثبيط الصوفية أتباعهم عن الجهاد وقتال المعتدين، وتسميتهم للجهاد بالجهاد الأصغر، بينما يعدون جهاد النفس الجهاد الأكبر، قال الفوتي: «انعقد إجماع الأمة على وجوب جهاد النفس، والهجرة عن مألوفاتها وردها إلى الله تعالى، أكبر من جهاد الكفار بلا ريب». وعدد الفوتي أسباب لذلك، منها: «أن جهاد النفس فرض عين وجهاد المعتدين فرض كفاية، وأن النفس أعدى من كل عدو لصاحبها، وإن ضرر الأعداء مقصور في الدنيا وهي فانية، ولذلك كان جهادهم أصغر، وأن جهاد الأعداء يقدر عليه كل أحد وجهاد النفس لا يقدر عليه إلا الموفقين، وأن القائم بجهاد نفسه قائم لإصلاح نفسه وساع في تخليصها والقائم بجهاد الأعداء قائم لإصلاح غيره، ولذلك فإن شهيد جهاد النفس أفضل من شهيد جهاد الكفار بدرجات»[2].

إن كل من كتب في الصوفية، منتقداً أو مؤيداً، يصنفهم مع أهل السُّنَّة والجماعة، لأن ولاية أهل البيت والعصمة والتقية لم تكن من معتقدات الصوفية، ولم يتطرقوا إليها، بالرغم من وجود جانب مهم مشترك وهو الظاهر والباطن في تفسير النصوص. لكن للحقيقة مع أن الصوفية الإسلامية بدأ ظهورها بين أهل السنة، وأن جميع أقطابها منهم، لكن في وقت متأخر ظهر التصوف الاثني عشري بقوة في إيران بعد تشيعها، وفي ثنايا التصوف الشيعي ظهرت دعوة الباب ومنها انبثقت دعوة تلميذه بهاء الله[3].

(1) مقولة شهيرة يرددها الصوفيون لم أتمكن من الاهتداء إلى من تنسب من شيوخهم.

(2) سيف الحق المعتمد، عمر بن سعيد الفوتي، تحقيق: الهادي الدالي ومطير غيث، 219، تونس/ 2018.

(3) راجع كتاب: الصلة بين التصوّف والتشيّع، كمال مصطفى الشيبي، دار المعارف بمصر/ 1989.

الأديان والأفكار الأخرى

كان الكتاب والسنة هما المنهل الذي نهل منه المتصوفة المسلمون الأوائل تعاليمهم، ولكن بعد أن كثر اختلاط المسلمين بالأعاجم، سواء من بقي منهم على دينه أو اعتنق الإسلام، كان لا بد من أن تنتقل أفكار الديانات والفلسفات القديمة لهذه الأقوام، وتسارع ذلك النقل أثناء حركة الترجمة الواسعة للعربية في القرن الرابع الهجري، فتفاعلت كل هذه الثقافات لينتج عنها علم الكلام الذي يعد الأساس الذي قام عليه التفكير الصوفي في مختلف طرقه[1].

الصوفية والفلسفة:

بعد ترجمة الفلسفة اليونانية التقط الصوفيون مفرداتها وبعضاً من نظرياتها، ففي العقائد: أخذ بعض مشايخ الصوفية يتكلمون حول علم الفناء والبقاء. وفي العبادات ركنوا إلى العزلة وترك الجماعة والانقطاع في الخلوات والكهوف. وفي الأخلاق والآداب العامة مجدوا التبتل، وتوسعوا في باب المنامات ورؤية الحوريَّات، وحصول الكرامات والخوارق. ومن خلال الفلسفة حاول بعض المتصوفة فك لغز الوجود: خلق العالم؟ وسببه؟ وخالقه؟ وكنه خلقه؟ وسببه؟[2] وطرحوا مجموعة من النظريات بعضها لم يشتهر لتنافيها مع العقل أو مع الدين، ومنها ما اشتهر وشاع كنظرية وحدة الوجود التي كان القائلين بها فريقان:

فريق يرى الله روحاً ويرى العالم جسماً لهذا الروح، وفريق يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل ما في الوجود شيء واحد هو الله، ولإضفاء الشرعية على هذه الفكرة يستندون إلى الحديث المأثور: «رأيت ربي على صورة

(1) راجع كتاب: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، آنا ماري شميل، ترجمة: محمد السيد ورضا قطب، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا/ 2006.

(2) التصوف والتفلسف، صابر طعيمة، 117، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998.

شاب أمرد...»[1]، ولذلك قال عنهم ابن تيمية: «يدّعون التحقيق والعرفان ويجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، فكل ما يتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم إنما المتصف به عندهم عين الخالق»[2]. وكان من أوائل من تكلم بنظرية وحدة الوجود عدد من شيوخ المتصوفة، منهم:

الفيلسوف الأندلسي المتصوف ابن مسرة: الذي تناول قضية وحدة الوجود بصيغة فلسفية تتجسد في خلاص النفس من عالمها المادي بعودتها إلى العالم الروحاني الذي فاضت منه[3].

الصوفية والغنوصية:

يتطابق التصوف في أصوله مع أصول الغنوصية الأولى التي ظهرت في العصر الهلنستي وبَنَت معتقداتها على مزج الفلسفة الإغريقية بأديان الشرق وتابعت تطورها بمن خلال تسرب أفكارها إلى كثير من الأديان والمعتقدات[4]، فالغنوصية تعني المعرفة الروحية المبنية على العلاقة مع الله، فالصلاح والخلاص فيها هو «المعرفة بالله»، ومنها استمدت الصوفية صفة «العارف بالله». كان تأثر الفكر الصوفي بالمفاهيم الغنوصية

(1) من حديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «رأيت ربي في صورة شاب أمرد جعد عليه حلة خضراء». وقد صححه عدد من أهل العلم، منهم: الإمام أحمد في المنتخب من علل الخلال: 282، وأبي يعلى في إبطال التأويلات: 1/ 144، وضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية: 1/ 36، واستنكره الذهبي في سير أعلام النبلاء: 10/ 113، وقال السبكي: «حديث موضوع مفترى»، طبقات الشافعية الكبرى: 2/ 312.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 7/ 290، طبعة مجمع الملك فهد، الرياض/ 1426هـ.

(3) راجع كتاب: التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار القضاعي، 2/ 314، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت/ 1995. حيث أورد ابن الأبار مقتطفات من «رسالة الاعتبار» بعنوان «التبصرة» للشيخ محمد بن عبد الله بن مسرة.

(4) راجع كتاب: الديانة الغنوصية، هانس يوفاس، ترجمة صباح الدهيسي، دار تموز، دمشق/ 2000.

واضحاً مع أنها بعيدة عن التصور الإسلامي وقيم المسلمين الذين يعدونها خارجة عن مفهوم التوحيد الخالص[1].

وجدت بعض الفرق الإسلامية ضالتها في الفكر الغنوصي لتبرير أفكارها وتدعيم مواقفها، فنهلت من الغنوصية بعد أسلمة أفكارها، وفي الحقيقة لم يكن الصوفيون وحدهم من التجأ للفكر الغنوصي وجعلوه من المؤثرات الكبرى في فكرهم الإسلامي، فهناك إضافة للمتصوفة: الفلاسفة المسلمون، والفرق الباطنية وأهمها الإسماعيلية[2].

تجلت الغنوصية الإسلامية واضحة من خلال مجموعات وفرق انتهجت أسلوب الزهد في الظاهر، وانعزلت عن مجتمعاتها دون أن تبدي أي اهتمام بالسياسة والحكم، فنمت بسكينة في الظل ولم تواجه ما واجهه المانويين «الزنادقة»، وذلك لأن مجاهرتهم بعقيدة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود لم تظهر إلا في وقت متأخر، فأول من جاهر بعقائد الغنوصيين تلك كان أبو يزيد البسطامي في أواسط القرن الثالث الهجري[3].

الصوفية وديانات الهند

ذكر كثير من العلماء المسلمين بأن ديانات الهند من المصادر الرئيسية لفكر وسلوك المتصوفين المسلمين، وكان أبو الريحان البيروني أول من عقد مقارنات بين معتقدات الهنود كالڤيدانت ويوغا باتنجل، وبين مسالك الصوفية متمثلة بأقوال أبي يزيد البسطامي، والحلاج والشبلي. ويستخلص البيروني بعد مقارنات عديدة بأن الصوفية اقتبست من ديانات الهنود عدة مسائل، منها: مسألة الروح، وطريق الخلاص، وإلغاء التمايز ومحو الإشارة، والتناسخ، والمجاهدة[4]. ومما أورده في هذا المجال عن أخذ الصوفية لمبدأ

(1) الغنوصية في ميزان الفكر الإسلامي، أحمد عبد الكريم السائح، 32، دار الفكر، بيروت/ 1998.

(2) راجع كتاب: نظرية المعرفة في التّصوّف، أحمد عبد الحميد غانم، دار الحوار، اللّاذقيّة/ 2017.

(3) الغنوصية في الإسلام، هاينس هالم، 114 وما بعدها، ترجمة: رائد الباش، منشورات الجمل، ألمانيا/ 2009.

(4) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، 1/ 29، عالم الكتب، بيروت/ 1986.

التناسخ حيث ذكر قولهم: «إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة»[1]. وفي الحلول: هم يجيزون حلول الحق في أي مخلوق كالأجساد والجمادات، وهو ما يسمونه الظهور الكلي. أما الفناء أو الاتحاد: فهو وفق معتقد الصوفية يتحقق في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فيغدو له روحان، قديمة بها يعلم الغيب ويفعل المعجزات وينتقل إلى حيث أحبّ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين[2].

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي تأثر الصوفية بأفكار الهند الدينية بشكل عام والهندوسية البرهمية بشكل خاص. ومن الأمثلة عل ذلك قول الصوفية بالفناء هو هندي بحت، وحتى الطريقة الممهدة لحصول هذا الفناء وهي طريقة الرياضات ومجاهدة النفس وقمع الشهوات وتعذيب الجسد، هي طرق هندية معروفة. كذلك تقديس الحيوانات لدى الطريقة الرفاعية، والامتناع عن قتلها ولو كانت من القمل أو الجراد، هو مبدأ اللاعنف الهندي «أهمسا»، وأهم مبادئ الديانة الجانتية[3]، ويروى بأن القطب أحمد الرفاعي كان إذا مرّ أمامه خنـزير يقول له: أنعم صباحاً[4]. أما المصطلح الصوفي الأشهر «وحدة الوجود» فهو مذهب هندي برهمي، وواضح جلي في كتب الهنود الدينية وفي أفكارهم الفلسفية، وقد حمل هذه العقيدة إلى الفكر الإسلامي بعض أقطاب الصوفية أمثال ابن عربي والحلاج والسهروردي.

(1) المرجع السابق، 1/ 22.

(2) المرجع السابق، 1/ 30-36.

(3) راجع كتاب: الجانتية ديانة الكارما، أحمد رمضان عبد العال، مراجعة وتقديم: منذر الحايك، خطوات للنشر، دمشق/ 2007.

(4) الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، 77، الكويت/ 1984. وراجع: الدرر السنية، موقع الكتروني، إشراف: علوي عبد القادر السقاف: موسوعة الفرق الإسلامية، الباب الحادي عشر: الطرق الصوفية، الفصل الرابع: الطريقة الرفاعية المبحث الرابع: أنواع الكرامات المنسوبة إلى الرفاعي وإلى غيره من مشايخ الرفاعية.

وقد قارن المستشرق وليم جونز قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبيَّن أن أصلها الهندي هو «گيت گوبندا»[1]. أما المستشرق ماكس هورتن فقد كتب مقالة حاول أن يثبت فيها، بعد تحليل كتابات الحلاج والبسطامي والجنيد، أن التصوف في القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاج، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي قد تأثر كثيراً بمذهب كتاب «الڤيدا» الهندي الذي ترجم في دار الحكمة بعهد الخليفة المأمون[2]، وما أفكار ابن عربي حول وحدة الأديان واعتقاده بصحة كل عقيدة إلا ترداد لما ورد في الڤيدا التي جاء فيها: «وفي النهاية كل هذه الأفكار توصل إلى ذات الله»[3].

كذلك نجد بأن المستشرق ريتشارد هارتمان يقرر في بحوث عدة أن التصوف الإسلامي يستمد أصوله من الديانات والفلسفة الهندية، ويستند بذلك إلى: أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم، والبلخي، وأبي يزيد البسطامي، ويحيى بن معاذ الرازي. وأن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان. كما أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغة أفكارهم القديمة. إضافة إلى أننا نلاحظ بأن التصوف الإسلامي الأول كان هندياً في نزعته وأساليبه، فالتسليم الكامل دون فعل الأسباب فكرة هندية محضة، واستعمال الزهاد للمخلاة والمسابح من عادات الدراويش السياح الهنود. وأخيراً يعد هارتمان بأن أهم من جمع هذه العناصر ووضعها في التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى عام 297هـ[4].

---

(1) موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بديوي، وليم جونز-291، دار العلم للملايين، بيروت/ 1993.

(2) علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان، حيدر قاسم التميمي، 7، نشرة بيت الحكمة، بغداد/ 2001.

(3) فيدا نصوص هندوسية مقدسة - دراسة مقارنة، منذر الحايك، 213، دار صفحات، دبي/ 2018.

(4) المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، محمد عبد الله الشرقاوي، 154، دار الكتاب، القاهرة/ 2014.

ويؤيد تأثر الصوفية بالأفكار الهندية اعتــراف عديد منهم بأخذهم عن الهنود، وثبوت سَفر كثير من شيوخ المتصوفة إلى الهند، ومنهم: أبو يزيد البسطامي، وهو من أوائل الصوفية، يعترف صراحة بأخذ فكرة الفناء عن أبي علي السندي، يقول: «صحبت أبا علي السندي، فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صِرفاً». ومما ذكره البسطامي قال: «دخل علي أبو علي السندي وكان معه جرابٌ، فصبه بين يدي، فإذا هو ألوان الجواهر!» فقلت له: من أين لك هذا؟ قال: وافيتُ وادياً ههنا، فإذا هي تضيءُ كالسراج! فحملتُ هذا منها، قال: فقلت له: كيف كان وقتك وقت ورودك الوادي؟ قال: كنتُ في حال: «مني، بي، لي»، ثم صرتُ في حال: «منه، به، له»[1].

أما الحسين بن منصور الحلاّج، فقد كان كثير السفر إلى الهند، وما ادعى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، إلا بعد رجوعه من الهند. وقد ورد عن لسان ابنه: «إنه خرج وغاب عنا خمس سنين، بلغ إلى ما وراء النهر، ثم رجع إلى فارس. ثم خرج إلى مكة، ثم قصد إلى الهند وما وراء النهر ثانياً، وألف لهم كتباً ثم رجع، فكانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث»[2]. وهذا يوضح تماماً مصادر الحلاج في الحلول والاتحاد. وكان الصوفي الفيلسوف ابن سبعين يحب الهند، ويحب أن ينـزل بها، قال ابن تيمية: «حدثني الثقة أن ابن سبعين كان يريد الذهاب للهند، وقال: إن أرض الإسلام لا تسعه؛ لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان»[3].

وفي واقع الحال من يقرأ كتب الصوفية أو يراقب رياضاتهم ومجاهداتهم يلاحظ التشابه الكبير بينهم وبين مسلك الهنود، وخاصة في تعذيب النفس، وتحمل المشاق والتجويع وإماتة الشهوات، والبعد عن الأهل والأولاد، والانفراد في الخلوات، ومراقبة صورة الشيخ، وطرق الذكر، وكثير من مسالك الصوفية التي لا تشابه شيئاً قدر مشابهتها

---

(1) أبو يزيد البسطامي سلطان العارفين، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت/ 1979.

(2) العبر في خبر من عبر، 1/ 455، الحافظ الذهبي، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت/ بلا.

(3) مجموع فتاوى ابن تيمية، 1/ 248، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/ 1981.

المذاهب الهندية، والتي لا يرى فيها أي أثر للإسلام. وهناك من قارن بين بعض نقاط التماثل بين الأفكار الدينية الهندية والتصوف الإسلامي، وهي:

المريد الصوفي هو ذاته «المبتدئ» لدى الهنود «أنتيفاشين»، ثم ينتقل إلى مرحلة المتميز «أدهيكارين». الصوفي المتفاني هو ذاته «غورو» الهندي، وكلاهما فقد الشعور وغابت عنه الدنيا. كما أن: الخرقة، الركوة، والعصا أدوات الدرويش الصوفي هي الأدوات الطقسية للسائح في الديانة الجانتية الهندية. والفناء في الله الصوفي هو النيرفانا الهندية، ويتحققان بنفس الوسائل ولهما نفس الهدف. وكذلك المراقبة والتأمل وإيذاء الجسد، هي رياضات ومجاهدات متماثلة[1]. أما عقائد وعادات وتقاليد المتصوفة المستمدة من الهندوسية، فمنها:

عقيدة الفناء. عقيدة وحدة الوجود. عقيدة الاتحاد. عقيدة الحلول. عقيدة رفع التكاليف عن الشيخ الكامل. تحمل المشاق والتجويع وإماتة الشهوات. ترك التكسب والاتكال على الناس. اتخاذ الشيخ والغلو في تعظيمه. تقسيم الناس إلى الخواص والعوام[2].

كل هذا وغيره كثير احتوته الصوفية وارتقت به، وهو بيننا ومتاح لنا، ولكننا رحنا نفتش عن تجارب روحية في معابد الشرق الأقصى، من يوغا وغيرها، ولا نرى تراث الصوفية الروحي الهائل المتراكم حولنا. وما اجتماعات التأمل المدفوعة التي تتم حالياً وعلى أرقى المستويات إلا ظل خفيف من ظلال الخلوة الصوفية، التي هي أعظم وأقدم تجارب التأمل المنضبط.

الصوفية واليهودية:

بالرغم من أسبقية الديانة اليهودية على الإسلام فإننا نجد أن الصوفية اليهودية كانت مستقاة تماماً من التصوف الإسلامي، وازدهرت في ظل الدولة العربية الإسلامية.

---

(1) إنجيل بودا – دراسة مقارنة، منذر الحايك، 216، دار صفحات، دبي/ 2019.

(2) توراة براهما – دراسة مقارنة، منذر الحايك، 310، دار صفحات، دبي/ 2019.

بينما في وقتنا الحاضر نجد بقايا تلك الصوفية اليهودية يتشدد شيوخها في الدعوة لدمار العرب واحتلال بلادهم. ففي العصر الإسلامي يبدو أنه كان بين المتصوفة المسلمين ومتصوفة اليهود أكثر من مجرد تأثير وتأثر، ويبدو أن اليهودية والإسلام كانت تكملان بعضهما في الفلسفة الدينية والتقاليد الروحانية على مدى قرون عديدة[1]، فعندما كُشفت وثائق مستودع «غنيزا» كنيس ابن عزرا في القاهرة في أواخر القرن التاسع عشر عُثِرَ فيه على نصوص لكُتَّاب صوفيين مسلمين وأتقياء يهود تعود إلى القرون الوسطى، وكانت مكتوبة باللغة العربية والعبرية، وتدور كلها ضمن حيز أفكار التصوف. وكثير من نصوص هذه المخطوطات تعود إلى زمن الحاخام إبراهيم بن ميمون (1186-1237م)، وهو ابن الفيلسوف موسى بن ميمون. وكان إبراهيم شخصيةً بارزة دينياً وسياسياً، كما كان من أهم متبعي منهج العبادة الصوفي اليهودي، وكان لقبه «حسيدوت» أي التقي[2]. وعبَّر إبراهيم في كتاباته بشكل جليّ عن إعجابه بالصوفيين، وعرَّف بشخصيات توراتية على أنها تقيَّة أي تتبع النهج الصوفي، وقال عن الصوفيين: «أنَّهم الورثة الحقيقيون لتقاليد العبرانيين». كما نسب بعض شعائر الصوفيين المميزة إلى أنبياء بني إسرائيل، وأضاف: «إن كان اليهود قد نسوا هذه التقاليد الروحية في خضمِّ محن المنفى، فلا بدَّ لهم من العودة لممارستها». والتقط الحاخام إبراهيم كثير من الطقوس الصوفية، مثل: الانفراد للتأمل أو الخلوة، وإقامة الأذِكار ونسبها إلى الآباء في العهد القديم[3].

ومن إصلاحات الحاخام إبراهيم الدينية أنه فرض غسل اليدين والرجلين قبيل أداء الصلاة في الكنيس اليهودي، وهو ما ليس بمفروض عليهم. وكذلك فرض انتظام المصلين في صفوفٍ كما في صلاة المسلمين، وأيضاً التوجُّه نحو القدس عند أداء الصلاة

(1) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، 322، دار الرشيد، القاهرة/ 1993.

(2) حول حياة إبراهيم راجع كتاب: موسى بن ميمون، إسرائيل ولفنسون، ترجمة الحسيني معدى، كنوز للنشر، القاهرة/ 1999.

(3) جامع فهارس الثقات، محمد بن حبان، 10/ 316، تحقيق: حسين زهران، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت/ 1981.

كما يتوجَّه المسلمون نحو القبلة، كما أضاف كثير من الحركات أثناء الصلاة، مثل: الركوع والسجود والوقوف ورفع اليدين عند الدعاء. ولم يكُن هذا النهج الصوفي اليهودي حالةً منفردةً في مصر، بل نجد له آثاراً عديدة لدى يهود الأندلس قبل تهجيرهم ولدى يهود دمشق واليمن وفلسطين وفارس[1].

مارس المتصوفة اليهود من أتباع الحاخام إبراهيم أبو العفيا (1240-1291م) في اسبانيا عدداً كبيراً من الطقوس التي يمارسها المتصوفة المسلمون، مثل: الوجد أو الانخطاف الذي يحدث للمريد أثناء قيامه بالذِكر، حيث يُردد اسم الله ويكرر إلى أن يصل الإنسان إلى حالة الوجد أو غياب الوعي. ومنها أيضاً: الأذكار «هازكاره»، ضبط النَفَس، وحركة هز الرأس.

وأخذت فرق «الكابّالا»[2] تُنشد القصائد والأشعار على طريقة الإنشاد الصوفية، الصوفية، وأيضاً يقومون بتشكيل حلقة من المريدين حول شيخ الطريقة ويؤدون حركاتهم وابتهالاتهم، إضافة إلى قيام عدد منهم بالانعزال للتعبد والتأمل كما في الخلوة الصوفية تماماً. ويعتقد أن هذه الطقوس لم تكُن معروفةً في اليهودية قبل القرون الوسطى[3].

الصوفية والرهبنة المسيحية:

يُشكل نبي الله عيسى موضوعاً رمزياً لمعظم الفرق الصوفية، وخاصة من يقول بالحلول والاتحاد، وللمسيح عند الصوفية أهمية كبرى لأنه رمز لاتحاد الخالق بالمخلوق، إذ إنهم يزيدون على اعتقاد جمهور المسلمين بأن الله سبحانه قد خلق عيسى من روحه،

---

(1) المرجع السابق، 10/ 318.

(2) الكابالا: الصوفية اليهودية التي تتألف من روحانيات وفلسفات تفسر الحياة والكون وما يتعلق بالإله، بدأت عند اليهود ولكن في عصر النهضة وجدت كابالا مسيحية في أوروبا، والكلمة من القبول والاستقبال.

(3) الصوفي اليهودي – سفر هازوهار، يحيى ذكرى، 19، دار الشقري للنشر/ 2017.

فيعتقد الصوفية من أتباع الاتحاد والحلول بأن الله تعالى قد حَلَّ فيه. ولهذا تحدث الحلاج عن اللاهوت والناسوت كما فعل المسيحيون، قال:

سبحان من أظهر ناسوته   سر لاهوته الثاقب[1]

فالشائع هو أن ما يجمع بين التصوف الإسلامي والرهبنة المسيحية هو البحث عن اللقاء بالله. فالله هو كل شيء في التصوف الإسلامي، ولا وجود خارج نطاقه، والمخلوقات بما فيها الإنسان لا تملك كياناً خاصاً بها. بينما في الرهبنة المسيحية المخلوق البشري موجود حقيقة وليس وهماً، أي أن وجود الله لا يلغي الوجود البشري. ويرى الرهبان بأن رابطهم بالله هو رباط محبة، لا رباط ذوبان المتصوف في ذات الله والذي يعرفونه بالفناء، لكن اختفاء الذات لا يعني للصوفي المسلم إلا ما يعنيه بالنسبة لبولس الرسول حين قال: «مع المسيح صُلبت، فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيّ»[2].

في القرون الأولى لانتشار المسيحية، كان الأتقياء من المسيحيين لا تزال أنفسهم تواقة إلى التضحية لإثبات حبهم للسيد المسيح فمالت إلى الزهد والتقشف. وكانت الاضطهادات التي لحقت بهم سبباً آخر من أسباب الرهبنة، فخوفاً من أن تكون تلك الاضطهادات سبباً في نكرانهم الإيمان التجأوا إلى البراري والقفار، إضافة إلى ما كان يشعر به أوائل المسيحيون من حاجة إلى تلبية نداء السيد المسيح والتجرد عن كل شيء في سبيل الحياة الأبدية، حيث قال: (كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ لاَ يَتْرُكُ جَمِيعَ أَمْوَالِهِ، لاَ يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تِلْمِيذًا) (لوقا/ 14: 33).

إن أهم ملامح التماثل بين الرهبان والمتصوفة تتجلى من حيث الشكل بالتزام الطرفين لبس الصوف، فالرهبان كانوا قد اتخذوا من الصوف زي مميز لهم، وبسبب هذا النوع من اللباس أطلق لفظ الصوفية المشتق من لبس الصوف. أما في السلوك فتتمثل ملامح التماثل في الابتعاد عن الدنيا والانفراد بالعبادة، ولقد كان على الدوام تقشف

(1) ديوان الحلاج، تعليق: محمد باسل عيون السود، 131، دار الكتب العلمية، بيروت/ 2013.

(2) القديس بولس الرسول، رسالة إلى غلاطية: 2/ 20.

الرهبان وطرق عيشهم البسيطة محط إعجاب الصوفيين واحترامهم. أن هذه النظرة من زهاد المسلمين إلى الرهبان شجعها ما ورد في القرآن الكريم من ذكر بالمعروف للقسيسين والرهبان: ﴿ ۞ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [المائدة:82]. كما نجد أن التشابه يمتد إلى اتخاذ الصوفية الخانقاوات والزوايا للتعبد وانعزالهم عن الدنيا، مما يماثل أديرة الرهبان وصوامعهم البعيدة عن العمران.

ويبدو أن كثيراً من الزيارات والحوارات كانت تتم بين شيوخ الصوفية والرهبان، ويستمعون لهم بل يتعلمون منهم دون حرج، يذكر بعض مؤرخي المسيحيين أن الرهبان والمتعبدين المتجولين تمكنوا من تلقين الصوفية المسلمين آداباً وعادات كثيرة، وهؤلاء كانوا على الأغلب من النساطرة. ويؤكد ذلك قول إبراهيم بن أدهم: «تعلمت المعرفة من راهبٍ يقال له سمعان»[1].

وكان مالك بن دينار يزور الأديرة ويطالع في الكتاب المقدس، قال واصفاً ذلك: «كنت مولعاً بالكتب أنظر فيها، فدخلت ديراً من الديارات فاخرجوا كتاباً من كتبهم، فنظرت فيه، فإذا فيه: يا أبن آدم لم تطلب علم ما لم تعلم، وأنت لا تعمل بما تعلم؟». وكان يستشهد بأقوال السيد المسيح، قال: «مّر عيسى ابن مريم مع الحواريين على جيفة كلب، فقال الحواريون: ما أنتن ريح هذا. فقال عيسى: ما أشد بياض أسنانه»[2]. وكذلك الحال بالنسبة للمتصوف فرقد بن يعقوب السبخي الذي استشهد بأقوال تشير إلى اطلاعه على الكتاب المقدس، قال: «من أصبح حزيناً على الدنيا أصبح ساخطاً على ربه،

---

(1) إتحاف السادة المتقين بشرح أحياء علوم الدين، مرتضى محمد بن محمد الزبيدي، 10/ 214، دار الكتب العلمية، بيروت/ 1998.

(2) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الحافظ أحمد بن عبد الله الأصفهاني، 2/ 375، دار الفكر، بيروت/ 1985.

ومن جالس غنياً فتضعضع له ذهب ثلثا دينه[1]. ومن أصابته مصيبة فشكاها إلى الناس فكأنما يشكو ربه عز وجل».

أما ذو النون المصري الذي كان كثيراً ما يحادث الرهبان، فقد أعلن تأثره بعبارة مكتوبة بالآرامية تقول: «يُقدر المقدرون والقضاء يضحك»[2]. وغالباً فقد أخذ الصوفية تعابيرهم الآرامية التي رددوها في إشاراتهم وعباراتهم من هؤلاء الرهبان، مثل: ناسوت، لاهوت، رحموت، رهبوت، جبروت، رباني، روحاني، نفساني، جثماني، شعشعاني، فردانية، كيفوفية.

أخيراً:

إن كل ما سبق من تأثير وتأثر وتشابك فكري عقائدي بين كل تلك المذاهب والأديان والفلسفات قام الفكر الصوفي باحتوائه وتمثله، ولهذا تميزت التجربة الصوفية الإسلامية بشموليتها، وتنوعها غير المسبوق، فتجربة الحلاج هي ليست ذاتها عند ابن عربي أو عند السهروردي، فلو كان المؤثر واحداً، ما تنوعت هذه التجارب، التي أثمرت طرقاً صوفية بل مدارس تربوية في التصوف. إن ذلك يجعلنا ميالين للتأكيد على مدى قدرة التصوّف ليكون جسراً لحوار الأديان والحضارات، نلتقي في رحاب فكره السمح علنا نتجاوز كثير من السلبيات التي ألصقها الجهل والمصالح المغرضة بالإسلام. وربما وقتها نكون أقدر على الإجابة عن سؤال: إن كان يمكننا أن نعد التصوف مذهب روحاني عالمي، أخذ من الجميع ويصلح للجميع؟

❊ ❊ ❊

(1) تاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي، 3/ 564، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/ 2006.

(2) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، 9/ 256، دار الفكر، بيروت/ 2001.

الأبدال عند الصوفية
«التطور المفاهيمي ودلالاته الدينية والسياسية والاجتماعية»

د. محمد يسري أبو هدور

عرفت الثقافة الإسلامية، العديد من الأسماء ذات الصبغة السياسية أو الروحية، والتي حظيت بقدر عظيم من الاحترام والتبجيل عبر القرون. من تلك الأسماء، اسم الأبدال، وهو مصطلح غامض إلى حد بعيد، ولا يوجد اتفاق على تفسيره.

الملاحظة المهمة على ذلك الاسم، أنه ارتبط في الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي بالصراع السياسي على الخلافة والحكم والسلطة، ومع مرور الوقت، اكتسب حمولة روحية صوفية، فكان تغير دلالة هذا المصطلح رهيناً بتبدل الظروف والسياقات السياسية والفكرية عند المسلمين.

انطلاقاً مما سبق، فأن الورقة البحثية سوف تعمل على تقديم إجابات على مجموعة من الأسئلة المطروحة حول موضوع «**تطور مفهوم الأبدال عند الصوفية، ودلالاته الدينية والسياسية والاجتماعية**»، ومن تلك الأسئلة، **ماذا يعني المفهوم؟ وكيف نشأ؟ وما هو تفسير علماء الصوفية له؟ وهل ما يزال قائماً اليوم في الفكر الصوفي؟ وما هو موقف العلماء والمذاهب الأخرى منه؟**

مفهوم الأبدال: المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي

تتفق أكثرية المعاجم العربية على دلالات ومعاني لغوية واحدة لمعنى كلمة الأبدال، وعلى جذرها اللغوي الثلاثي (ب د ل)، إذ تحصرها في مجال تغيير الشيء إلى شيء شبيه أو

مماثل، فعلى سبيل المثال، يرد في أحد تلك المعاجم «**تبديل الشيء تغييره وإن لم يأت ببدله، واستبدل الشيء بغيره وتبدله به إذا أخذه مكانه، والمبادلة التبادل...**»[1]. بينما ورد في أخر «**بدل الشيء: غيره... ويقول الرجل للرجل اذهب معك بفلان، فيقول: معي رجل بدله أي رجل يغني غناءه ويكون في مكانه، وتبدل الشيء وتبدل به واستبدله واستبدل به، كله: اتخذ منه بدلاً... والإبدال: تنحية الجوهرة واستئناف جوهرة أخرى...**» [2].

أما فيما يخص المعنى الاصطلاحي فيمكن أن نختصره فيما أورده أبو بكر الرازي، بقوله «**والأبدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم، إذا مات واحد منهم أبدل الله تعالى مكانه بآخر**»[3]. هذا المعنى، اعتمد بالأساس على مجموعة من الأحاديث والروايات والآثار المنسوبة إلى الرسول وعدد من الصحابة والتابعين، والتي وردت فيها كلمة الأبدال بشكل أو بأخر.

ورغم عدم ورود لفظ الأبدال في صحيحي البخاري ومسلم -وهما أهم وأعظم كتب الحديث عند أهل السنة والجماعة- إلا أن هذا المصطلح قد تكرر كثيراً في العديد من المصادر المُعتبرة عند أهل السنة، ومنها مصنف عبد الرزاق الصنعاني، والمعجم الأوسط للطبراني ومسند ابن حنبل وغير ذلك من المدونات الحديثية والتاريخية.

على سبيل المثال، ورد ذلك المصطلح في مُسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفي 241ه، في مجموعة من المواضع، منها رواية على لسان الرسول نفسه، ويقول فيها «**الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً**»[4]، وفي رواية أخرى منسوبة إلى علي بن أبي طالب، أن بعض جنده قد طلب منه أن يلعن جند

---

(1) زين الدين محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (المتوفي 666هـ)، مختار الصحاح، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م، ج1، ص30-31.

(2) جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفي 711هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ج2، ص39.

(3) محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، ج1، ص31.

(4) مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت، ج5، ص322، حديث رقم 22803.

الشام الذين خرجوا لقتاله في موقعة صفين 37ه، ولكن الخليفة الرابع يرفض طلبهم، ويفسر موقفه بقوله «**إني سمعت رسول الله يقول: الأبدال يكونون بالشام وهم أربعون رجلاً، كلما مات رجل، أبدل الله مكانه رجلاً، يُسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب**»[1].

أيضاً، ينقل ابن أبي الدنيا المتوفي 281هـ عن علي بن أبي طالب، أنه قد سأل الرسول عن الأبدال، فقال له «**هم ستون رجلاً... ليسوا بالمتنطعين، ولا بالمبتدعين، ولا بالمتعمقين، لم ينالوا ما نالوا بكثرة صيام، ولا صلاة، ولا صدقة، ولكن بسخاء النفس وسلامة القلوب والنصيحة لأئمتهم، إنهم يا علي من أمتي أقل من الكبريت الأحمر**»[2].

وفي السياق نفسه، يذكر علاء الدين المتقي الهندي المتوفي 975هـ، مجموعة من الأحاديث النبوية المرفوعة عن الأبدال، منها «**البدلاء أربعون، اثنان وعشرون بالشام، وثمانية عشر بالعراق، كلما مات منهم واحد بدل اللهَّ مكانه آخر، فإذا جاء الأمر قبضوا كلهم، فعند ذلك تقوم الساعة**»[3]، ومنها أيضاً «**لا يزال أربعون رجلا من أمتي قلوبهم على قلب إبراهيم يدفع اللهَّ بهم عن أهل الأرض، يقال لهم الأبدال، إنهم لم يدركوها بصلاة ولا بصوم ولا بصدقة...**»[4].

تطور مفهوم الأبدال في الثقافة الصوفية

مرت الدلالة الصوفية لمصطلح الأبدال بعدد من المراحل المتباينة، والتي اختلفت فيها دلالات المصطلح وما ينبني عليها من مفاهيم وتأثيرات وتفاعلات مع مفردات المخيال الصوفي الجمعي السائد في كل مرحلة.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص112، حديث رقم 898.

(2) الأولياء، تحقيق: -أبو هاجر محمد- السعيد بن بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993م، ج4، ص12.

(3) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: -صفوت السقا- بكري الحياني، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت، ج6، ص86، حديث رقم 34604.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص86، حديث رقم 34607.

يمكن القول إن التناول الصوفي المبكر لمصطلح الأبدال، لم يشهد اختلافاً واضحاً في الدلالة أو الاستعمال عن المعاني المباشرة التي فُسر المصطلح من خلالها في المدونات السنية بوجه عام، ويظهر ذلك في بعض الأقوال المنسوبة لمشاهير وأعلام الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين.

على سبيل المثال، يشرح معروف الكرخي المتوفي 200هـ الطريق للوصول إلى رتبة الأبدال، فيقول «**من قال: اللهم ارحم أمة محمد، اللهم فرج عن أمة محمد، في كل يوم ثلاث مرات، كتبه الله من الأبدال**»[1]. أما السري السقطي المتوفي 251هـ، فيتحدث عن أخلاق البدلاء، فيقول «**أربع من أخلاق الأبدال، استقصاء الورع وتصحيح الإرادة وسلامة الصدر للخلق، والنصيحة لهم**»[2]. وفي السياق نفسه، يأتي قول يحيى بن معاذ الرازي المتوفي ت258هـ «**إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال**»[3].

ذلك الفهم -التقليدي والمباشر- لمصطلح الأبدال، يظهر في أكثر من موضع من مواضع واحد من أهم كتب الطبقات الصوفية المبكرة في القرن الرابع، وهو كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي المتوفي 412هـ، إذ جرى استعمال مصطلح الأبدال بشكل نمطي، وبدون أي تخصيص أو تمييز، وبلا أي مبالغة في إسباغ القدرات الخارقة أو الكرامات الإعجازية.

ورغم استقرار دلالة المصطلح لفترة طويلة عند متصوفة القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي، إلا أن التطور السريع الذي لحق بالثقافة الصوفية من جراء تأثرها

---

(1) محمد بن محمد الحسيني مرتضى الزبيدي المتوفي 1205هـ، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ج7، ص248.

(2) أبو عبد الرحمن السلمي المتوفي 412هـ، الطبقات الصوفية، ط2، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة، 1998م، ص20.

(3) حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987م، ص22.

بالفلسفات الفارسية والسريانية واليونانية في القرن الرابع الهجري[1]، قد تسبب في ميل الصوفية إلى بناء منظومة اصطلاحية جديدة تتناسب وتتماشى مع مستجداتهم الفكرية والثقافية، وفي ظل تلك الخلفية الجدلية التفاعلية، حمل مصطلح الأبدال، دلالات جديدة ذات معاني مغايرة بشكل كامل عن دلالاتها الأولى المبكرة، ووقع المصطلح فيما يمكن أن نصفه بفخ المصادرة الصوفية.

تلك المصادرة الصوفية، جرت من خلال تضمين مصطلح الأبدال داخل نطاق مفاهيمي أخر أكثر عمومية وشمولية، ونقصد به «**رجال الغيب**»، وهو اصطلاح صوفي محض، يُقصد به مجموعة من الرجال المحددين من ذوي المكانة والعلم والإيمان، ممن أختصهم الله بقدرات غير طبيعية وخارجة عن حدود البشرية، إذ كان لهم نفوذ واسع في التصرف في المخلوقات والكائنات وفي عالم الغيب غير المشهود وغير المحسوس[2].

مفهوم رجال الغيب -وفي معيته الدلالة الصوفية لمصطلح الأبدال- سار في ركاب الخط الصوفي المتطور عبر القرون المتلاحقة، ففي القرن الرابع الهجري، ذكر الصوفي أبو بكر الكتاني المتوفي 322هـ، الأبدال ضمن مجموعة من الوظائف الأخرى

(1) ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984هـ، ص39.

(2) من أهم الأدلة التي يعتمد عليها الصوفية في تأسيس فهمهم الخاص لمصطلح رجال الغيب، الحديث المرفوع الذي أورده الطبراني في المعجم الكبير «**إِذَا أَضَلَّ أَحَدُكُمْ شَيْئًا، أَوْ أَرَادَ أَحَدُكُمْ عَوْنًا وَهُوَ بِأَرْضٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسٌ، فَلْيَقُلْ: يَا عِبَادَ الله أَغِيثُونِي، يَا عِبَادَ الله أَغِيثُونِي، فَإِنَّ لله عِبَادًا لَا نَرَاهُمْ**». أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المعجم الكبير، ط2، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت، ج17، ص117.

التي تحمل على كاهلها عبء قضاء حاجة الناس[1]، بينما أكد أبو طالب المكي المتوفي 386هـ، على المعنى ذاته في أواخر القرن الرابع الهجري[2].

أما في أواسط القرن السادس الهجري/ أواسط القرن الثاني عشر الميلادي، فقد أخذت الدلالة الصوفية لمصطلح الأبدال خطوة جديدة -ومهمة- على يد القطب الأشهر عبد القادر الجيلاني المتوفي 561هـ، وذلك عندما فسر معنى الأبدال بكونهم أولياء -شبه معصومين- إذ تم استبدال إرادتهم بإرادة الله، فصارت ذنوبهم منحصرة في «**أن يشركوا إرادة الحق بإرادتهم على وجه السهو والنسيان وغلبة الحال والدهشة، فيدركهم الله تعالى برحمته بالتذكرة واليقظة، فيرجعوا عن ذلك ويستغفروا ربهم...**» [3].

من المهم هنا الإشارة إلى أن الجدل الفكري المستعر، بشقيه، الكلامي، المعتزلي- الأشعري، حول مسألة حرية الإرادة الإنسانية والعدل الإلهي، من جهة، والمذهبي، السني- الشيعي، حول مسألة عصمة الأئمة، من جهة أخرى، قد مثل الخلفية الفكرية التي بنى على ضوئها الجيلاني نظريته حول مفهوم الأبدال.

أما المرحلة الرابعة، من تطور التناول الصوفي لمصطلح الأبدال، فقد وقعت مع تمكن الخط الصوفي من التضخم والتعاظم شيئاً فشيئاً، حتى وصل لذروته في العصرين المملوكي والعثماني، عندما تم تأسيس وتنظيم الطرق الصوفية التراتبية، وأضحى لكل طريقة بناء هرمي متكامل، تتوزع فيه القدرات والصلاحيات بشكل منظم.

ولما كان الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي المتوفي 638هـ، من بين أعلام الصوفية الذين اهتموا بوضع الهيكل التراتبي الصوفي، والذي يعتمد بالمقام الأول على

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1984م، ج1، ص116.

(2) قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، حققه وقدم له وعلق حواشيه: محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2001م، ص447-448.

(3) عبد القادر الجيلاني ت561هـ، فتوح الغيب، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي- الحسيني الشاذلي الدرقاوي، كتاب ناشرون، بيروت، د. ت، ص22.

النزعة الروحية، فقد أولى اهتماماً كبيراً بالمصطلحات القديمة التي تهتم بتوصيف الصالحين، مثل الأقطاب والأوتاد والأبدال والأغواث وغيرها.

في موسوعته الكبرى المسماة «الفتوحات المكية»، حدد ابن عربي عدد الأبدال بأربعين، وذكر أن منهم الرجال ومنهم النساء، كما قرر أن منهم سبعة موكلون بحفظ أقاليم الأرض السبعة، وشبههم بالأنبياء، إبراهيم وموسى وهارون وإدريس ويوسف وعيسى وآدم، وذكر أن هؤلاء الأبدال السبعة «**عارفون بما أودع الله سبحانه في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة**»[1] ، وفي السياق نفسه، صرح ابن عربي بأسماء بعض الأبدال الذين ألتقي بهم أو سمع عنهم، فذكر منهم كل من موسى السدراني، ومحمد بن أشرف الرندي، ومعاذ بن أشرس[2].

في الحقيقة، هناك مجموعة من النقاط المهمة التي ينبغي ملاحظتها والتعليق عليها فيما أورده الشيخ الأكبر على الأبدال، **وهي**:

1- أنه وضع الأبدال في الرتبة الرابعة في الهرم الصوفي، وذلك بعد كل من (القطب، الأئمة، الأوتاد) على الترتيب، وقبل كل من (النجباء والنقباء) على الترتيب.

2- أن التراتبية الصوفية التي وضعها ابن عربي في فتوحاته، قد جاءت مشابهة إلى حد بعيد بالتراتبية الدعوية الإسماعيلية التي سبقتها بعدة قرون، بما يشي بتأثر ابن عربي وغيره من الصوفية بأسس ومنهجية الدعوة الإسماعيلية النزارية، التي شاعت في إيران وبلاد الشام في القرن السادس الهجري.

3- أن ما أورده ابن عربي بخصوص الأبدال، قد انتشر بشكل قوي في الأوساط العلمية في بلاد الشام، حتى أن بعض العلماء البعيدين عن دائرة التصوف، قد سموا في مؤلفاتهم بعض الرجال، ولمحوا إلى كونهم من الأبدال[3].

---

(1) الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، ج2، ص7.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص7.

(3) ابن كثير الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج7، ص127.

4- أن تصريح ابن عربي بجواز كون البدل من النساء، يؤكد على التغير الكبير الذي لحق بمفهوم الأبدال في هذا العصر، وكيف أنه تأثر بشكل عميق بالنظر المتسامحة التي عُرف بها ابن عربي.

5- على الرغم من وضع ابن عربي لتلك التراتبية، إلا أنها لم تنتشر كثيراً في الخط الصوفي الفلسفي الذي يميل للقول بوحدة الوجود، بل إنها -أي تراتبية ابن عربي- قد وجدت طريقها للمرور إلى الصوفية الطرقية التي تميل إلى الخط السني، وتمكنت من الانتشار في مصر وبلاد الشام على وجه التحديد.

6- إذا كان محي الدين ابن عربي من أهم الصوفية الأعلام الذين فصلوا الحديث عن الأبدال في النسق الصوفي، فأنه كان كذلك من أوائل الصوفية الذين أسبغوا عليهم صفات خارقة للطبيعة البشرية، بحيث صاروا أصحاب قدرات إعجازية وكرامات غير محدودة، لا يتقبلها العقل أو المنطق.

ابن عربي فسر تسميتهم بالأبدال لطبيعتهم الخارقة، فهم «**إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع... يتركوا به شخصاً على صورته لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله...**» [1].

أما عبد الوهاب الشعراني المتوفي 973هـ ومحمد عبد الرؤوف المناوي المتوفي 1031هـ -وكليهما من أكابر الصوفية الذين اهتموا بسرد سيّر الشيوخ والزهاد- فقد رويا في مصنفاتهم العشرات من القصص الخارقة عن الأبدال، والتي جاءت متوافقة مع ما صرح به ابن عربي في فتوحاته، ومنها ما ذكره الأول في ترجمة الشيخ محمد الحضري «**وكان يُرى في كذا كذا بلداً في وقت واحد**»، حتى أنه خطب الجمعة ذات يوم في بلده

(1) الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، ج2، ص7.

«ثم جاء بعض أهل البلاد المجاورة فأخبر أهل كل بلد أنه خطب عندهم وصلى بهم قال: فعددنا له ذلك اليوم ثلاثين خطبة هذا، ونحن نراه جالساً عندنا في بلدنا»[1].

ومن ذلك أيضاً ما قرره المناوي «**وإذا رحل البدلُ عن موضع ترك بدله فيه حقيقة روحانية؛ يجتمع إليها أرواح أهل ذلك الموطن الذي رحل عنه هذا الولي، فإن ظهر شوقٌ من أناس ذلك الموطن شديد لهذا الشخص، تجسدت لهم تلك الحقيقة الروحانية التي تركها بدلُه، فكلمتهم، وكلموها، وهو غائب عنهم...**»[2].

7- رغم الاختلاف الواضح في تحديد سمات الأبدال وعددهم، إلا أن أكثرية الروايات الصوفية الواردة في التراتبيات الصوفية المشهورة -ومنها تراتبية ابن عربي- تذهب إلى القول بأنهم من أرض الشام، وأن عددهم سبعة رجال أو أربعين رجل، فيما يكثر الخلاف حول صفاتهم الخلقية وسبب تفضيلهم وتميزهم عن عموم المسلمين.

المرجح أن الرقمين -سبعة، وأربعين- قد تم ذكرهما من قبيل المبالغة أو للدلالات الرمزية المهمة التي تحيط بكل منهما، وأن تحديد عدد الأبدال قد تم في سياق التأثر بسياقات ثقافية وميثولوجية قديمة ومعروفة في الشرق الأدنى القديم.

بالنسبة لرقم سبعة، فقد حظي بقدر كبير من الرمزيات المهمة منذ فجر التاريخ، ذلك أنه قد مثل عدد أيام الأسبوع، وشاع الاعتقاد بوجود سبعة أقاليم، وتم التأكيد على تلك المعاني في الثقافة الإسلامية من خلال الحديث عن السبعة أراضين والسماوات السبع، وغير ذلك من الطقوس أو الشعائر التي لا تكاد تغيب عن أي من المذاهب الإسلامية.

---

(1) عبد الوهاب الشعراني (ت973هـ)، لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية (الطبقات الكبرى)، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م، ص94.

(2) فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1972م، ج3، ص169.

أما إذا ما رجعنا للميثولوجيا المصرية القديمة، لوجدنا فيها حضوراً مكثفاً لرقم أربعين، ذلك أنه من الشائع الاعتقاد بتمزيق الإله ست جسم أوزير لـ40 قطعة، وأن أوزير قد قام من الموت بعد 40 يوم من وفاته. أما في المخيال المسيحي، فرمزية الرقم أربعين حاضرة وبقوة، فهناك الأربعين عاماً التي قضاها شعب إسرائيل في البرية بعد خروجهم من مصر، وأيضاً صيام المسيح لأربعين يوماً، هذا بالإضافة إلى أن الرقم أربعين، قد مثل المدة التي قضاها المسيح بين القيامة والصعود للسماء. ويضاف إلى كل ما سبق تقديس فترة الأربعين يوماً التي تعقب وفاة الميت، إلى الدرجة التي تدعو أهله لإقامة طقوس عزاء خاصة للترحم عليه والدعاء له، والتي تعرف باسم الأربعين.

ومن بين المحطات المهمة التي لا يمكن التغافل عنها في تطور مصطلح الأبدال، وتجلياته على الصعيدين السياسي والاجتماعي في بلاد الإسلام، ظهور فرقة صوفية تُعرف بفرقة الأبدال في منطقة الأناضول في القرن الثامن الهجري/ الثالث عشر للميلاد، وذلك بالتزامن مع وضع النواة الأولى للدولة العثمانية.

رغم الغموض الدائر حول تحديد بدايات هذه الفرقة، إلا أن مجموعة من الباحثين قد ذهبوا إلى تسمية الأبدال قد أطلقت على القلندرية، وهو تيار صوفي قوي انتشر في إيران ووسط أسيا في القرن الثالث عشر الميلادي، وقد عمل أتباع تلك الفرقة -التي أسسها الصوفي الإيراني جمال الدين ساوي المتوفي 1233م- على التسمي باسم الأبدال لما له من دلالات ومعاني روحية إيجابية عميقة في الذهنية الصوفية[1]. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن مصطلح الأبدال تحديداً كان المصطلح الصوفي الأكثر انسجاماً مع عقائد تلك الفرقة، وذلك لما يُفهم منه من قبول لبعض المسائل الإشكالية، ومنها التناسخ والحلول والاتحاد، وكانت في جملتها من المسائل المعروفة مسبقاً في عقائد التركمان الشامانية المقدسة لدى أسلافهم من جهة، كما أن تلك المسائل قد تماشت مع بعض المعتقدات الشيعية الغالية التي سادت في مناطق إيران من جهة أخرى. ومن الملاحظ أن العقائد التي انتهجتها

(1) بديعة محمد عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول «الإمام علي في معتقدات البكتاشية نموذجا»، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2010م، ص15.

فرقة القلندرية أو الأبدال، قد لاقت استهجاناً كبيراً في إيران، ومن ثم فقد «**أطلق الإيرانيون اسم الأبدال على الدراويش الذين انحرفوا عن الدين**»[(1)].

بعد انتشار الأبدال وانتقالهم إلى الأناضول في معية الهجرات التركمانية الكثيفة في تلك الفترة، قامت الحركة البابائية التي اعتمدت كثيراً على التعبئة الأبدالية، وخاضت ثورة خاسرة ضد دولة السلاجقة الروم في شرق ووسط منطقة الأناضول، حيث كانت تقيم الكثير من القبائل التركمانية في المناطق الجبلية الوعرة البعيدة عن النفوذ السياسي للسلاجقة.

التطور الأهم الذي لحق بمصطلح الأبدال في الأناضول بعد هزيمة البابائية، أن فلول القلندرية وغيرهم من الفرق والطوائف الصوفية القريبة من التشيع، قد انضوت تحت لواء واحد من أهم وأكبر الأولياء المعروفين في الأناضول في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو حاج بكتاش ولي المتوفي 1270م.

في عهد خلفاء بكتاش ولي، صار لفظ أبدال يطلق بصيغة المطلق على شيوخ البكتاشية، كما أصبحت فرقة الأبدال من الفرق المناصرة للعثمانيين في جهادهم ضد البيزنطيين. وكان من أهم هؤلاء المشايخ، أبدال موسى الذي قابل السلطان أورخان غازي وقدم له النصائح والمساعدات، وحضر معه فتح مدينة بورصا، وقبره فيها مشهور، كما نُسبت إليه العديد من الكرامات التي تؤكد على رفعة مكانته وعلو مقامه[(2)].

النظرة الصوفية المعاصرة لمفهوم الأبدال: الرمزية والأبعاد الاجتماعية والسياسية

العديد من الصوفيين المعاصرين تابعوا أسلافهم في الاعتقاد بوجود قدرات خارقة للطبيعة لدى الأبدال، ومن ذلك ما ذكره أحدهم، إذ وصف الأبدال بقوله «**إن**

(1) المرجع نفسه، ص15.

(2) عصام الدين أحمد طاشكبري المتوفي 968هـ، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، اعتنى به: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص19.

خصائص هذه الفئة من الأولياء أن الصور التي يتمثلون بها لا تحكم عليهم بها، بمعنى أنك لو أحدثت في الصور الممثلة مثلاً أو ضرباً أو حبساً أو أي ضرر آخر لم يظهر لذلك أثر في الصورة الأصلية، ومثل ذلك كمثل التمثيل الحسي الذي يرى بالبصر، والتمثيل المعنوي الذي يكون في المنام، فإنه لو تم تمثل ذلك في المنام بذاته وصفاته وضربت أحداً بسكين فسال دمه، فإن هذا لا يؤثر في عدوك الحقيقي أي تأثير»[1].

مع ذلك، فقد استقر في الذهنية الصوفية الشعبية المعاصرة، أن الأبدال صنف من الأولياء المقدمين دون تأكيد على مسألة تصورهم في صور مخالفة لطبيعتهم العادية، وذلك لما في ذلك الاعتقاد من مخالفة واضحة للعلم والمنطق.

من بين الكرامات التي ينسبها عامة الصوفية للأبدال في واقعنا المعاصر، أن لهم دوراً كبيراً في حفظ البلاد وبركتها وسلامة أهلها[2]، ويبدو أن تلك المعتقدات تحديداً قد تزايدت في السنوات الأخيرة مع تصاعد وتيرة الحرب الأهلية والاضطرابات في سوريا، والتي يُنظر إليها على كونها موطن الأبدال ومعقلهم. ويرتبط بذلك تحديد عدد من الأسماء لبعض من الشيوخ والمتصوفة المعاصرين في بلاد الشام، والذين شاع عنهم أنهم من جملة الأبدال، ومنهم كل من أحمد الحارون، وبدر الدين الحسني، وسليم المسوتي، وسعيد الحبال[3]، وشكري اللحفي، وعبد الرحمن الشاغوري.

(1) أحمد حجاب، العظة والاعتبار: آراء في حياة السيد البدوي الدنيوية وحياته البرزخية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1386هـ، ص41.

(2) فيديو بعنوان «طلب النظرة من الشيخ شكري اللحفي أحد أبدال الشام»، شوهد بتاريخ 26/ 2/ 2020م، على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=9pcSIz9q7EU

(3) يوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، دار المعرفة، بيروت، 2006م، ص192.

في السياق ذاته، حُكيت البدالية عن بعض زعماء ورؤساء الطرق الصوفية، ومنهم بعض أحفاد الشيخ عبد القادر الجيلاني، ورويت لهم في ذلك كرامات تتفق مع الظروف المعاصرة[1].

أيضاً، تحضر الدلالة القوية والرمزية المؤثرة لمصطلح الأبدال، في الصوفية المعاصرة، من خلال بعض الأدعية المخصوصة، ومن أشهرها، دعاء رجال الغيب، والذي يرد فيه «**السلام عليكم، يا رجال الغيب منكشفين من وراء الحجاب الظلمانية، يا أرواح المقدسة، يا إمامين، يا أفراد، ويا بدلاء، يا نقباء، يا أمناء، يا نجباء، يا حواريون، يا قطب الأقطاب، أغيثوني، وانظروني بنظرة، وأغيثوني على جميع المهمات في الدارين، بحرمة سيد الكونين ورسول الثقلين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين**».

كما أن الاستغاثة بالأبدال ترد في أغلبية أوراد الطرق الصوفية المعاصرة[2]، وكذلك ترد بشكل أكثر وضوحاً وتركيزاً في بعض أوراد الطريقة الجيلانية، إذ تتم قراءة الفاتحة لسبع مرات قبل قراءة الورد، وتكون إحدى تلك القراءات مخصصة لرجال الغيب[3]، ويحدث التقليد ذاته في الطريقة الرفاعية[4].

كل ذلك يدفعنا للقول باتساع الدلالة الصوفية المعاصرة لمصطلح الأبدال، إذ تم تشبيكه مع العديد من مفردات السياقات الاجتماعية والسياسية السائدة، وتم العمل على تأويله بما يتسق مع مستجدات الواقع المعاصر لضمان احتفاظه بحمولته الدوجمائية

---

(1) للمزيد، راجع عبد المجيد بن طه الدهيبي الزعبي الجيلاني، إتحاف الأكابر في سيرة ومناقب الإمام محيي الدين عبد القادر الجيلاني الحسني الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص495.

(2) عبد المجيد بن طه الدهيبي، كنوز الأسرار والمعاني من أحزاب وأدعية السادة الأقطاب والقطب الجيلاني، ص16.

(3) مقال بعنوان «دعوة رجال الغيب والغوث القطب صاحب الزمان»، شوهد بتاريخ 26/ 2/ 2020م.
http://alanwar-alqadria.blogspot.com/2013/03/blog-post_5053.html?m=1

(4) موقع القطب أحمد الرفاعي، شوهد بتاريخ 26/ 2/ 2020م، على الرابط
https://alrefaee.wordpress.com/about/

المقدسة، والتركيز على مضامينه الروحية في محاولة لإبعاده عن الصدام مع الحقائق والثوابت العلمية المستقرة.

مفهوم الأبدال خارج النسق الصوفي

رغم شيوع الأحاديث والآثار التي تذكر الأبدال، وتربطهم بأهل الشام على وجه الخصوص، إلا أن الكثير من علماء أهل السنة -والبعيدين عن التصوف منهم على وجه الخصوص- قد رفضوا تصحيح تلك الأحاديث فحكموا بضعفها وردوها، وعدوها من الموضوعات والأكاذيب، ومن أشهر هؤلاء ابن تيمية الحراني المتوفي 728هـ إذ رد مجيباً على أحد الأسئلة التي وجهت إليه بخصوص رجال الغيب «**أما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النساك والعامة مثل الغوث الذي بمكة... والأبدال الأربعين... فهذه أسماء ليست موجودة في كتاب الله تعالى، ولا هي أيضا مأثورة عن النبي ﷺ بإسناد صحيح ولا ضعيف...**»[1]، وقد تابعه في هذا الرأي، تلميذه الأشهر ابن القيم الجوزية المتوفي 751هـ، بقوله «**ومن ذلك أحاديث الأبدال والأقطاب والأغواث والنقباء والنجباء والأوتاد كلها باطلة**»[2]، وهو الأمر الذي رد عليه بعض الصوفية المتأخرين في عدد من مؤلفاتهم[3].

في العصر الحديث، كان العلامة اللبناني محمد رشيد رضا المتوفي 1354هـ، من أوائل من لمسوا البعد السياسي في أحاديث الأبدال، إذ ذهب إلى أن تلك الأحاديث قد ظهرت وشاعت في عصر الدولة الأموية، وإن مروجيها قد حاولوا من خلال إذاعتها

---

(1) مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م، ج11، ص434.

(2) المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، د.ت، ج1، ص136.

(3) التأكيد على وجود الأبدال، وعظم مكانتهم، لقي تأييداً قوياً من جانب أعلام الصوفية المتأخرين، والذين عملوا على الرد على الشبهات التي أثارها ابن تيمية وابن قيم ومن غيرهم، فعلى سبيل المثال، صنف جلال الدين السيوطي المتوفي 911هـ كتاباً في تصحيح أحاديث رجال الغيب عموماً -ومنهم الأبدال- وسماه «الخبر الدال علي وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال» (الباحث).

على العمل على تقوية جانب أهل الشام، وعلى ترجيح كفتهم في الحرب الأهلية التي دارت بينهم وبين أهل العراق.

في هذا السياق، رد رشيد رضا على أحد الأسئلة التي وردته بخصوص تلك الأحاديث قائلاً «**اعلم أن هذه الأحاديث باطلة رواية ودراية سندًا ومتنًا**»[1]، وعزا أسباب اختلاق ووضع الكثير من تلك الأحاديث إلى ما جرت به العادة من «**أن أنصار كل دولة وصنائعها كانوا يروون لها ما يقوي ثقة الأمة بها، وهذا الحديث يرجع إلى مدح أهل الشام أنصار بني أمية...**»[2]. وممن وافق رضا على ما ذهب إليه، الباحث المصري الأزهري المعاصر محمود أبو رية، إذ أكد على أن المتزلفين إلى بني أمية كانوا هم الذين اخترعوا تلك الأحاديث للإعلاء من شأن دولتهم، ولإضفاء نوع من أنواع الشرعية السياسية عليها[3].

أما إذا ما عملنا على البحث عن دلالة مفهوم الأبدال في النسق الشيعي، فسنجد أن هذا المفهوم لم يدخل للثقافة الشيعية الإمامية الاثنا عشرية إلا في مرحلة متأخرة نسبياً عن دخوله للنسق السني. ومن هنا، فقد كان من الطبيعي أن تختلف دلالته ومعانيه، وإن ظلت محافظة على بعدها السياسي الواضح، فقد رُفضت جميع الروايات التي تربط بين الأبدال وأهل الشام من مناصري بني أمية، وإن ظهرت روايات مكافئة، تعمل على إيجاد علاقة بين الأبدال ومفردات المنظومة الشيعية بشكل أو بأخر.

على سبيل المثال، توجد بعض الآراء التي تجعل الأبدال اسم من أسماء الأئمة الاثنا عشر، وذلك اعتماداً على ما نقله أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من علماء القرن السادس الهجري، من قول الإمام الثامن علي الرضا «**الأبدال الأوصياء، جعلهم الله عز وجل في الأرض بدل الأنبياء، إذ رفع الأنبياء وختمهم محمد ﷺ**»[4].

---

(1) المنار ج27 (1926) ص748.

(2) المنار ج27 (1926) ص748.

(3) أضواء على السنة المحمدية، ط5، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، د.ت، ص135.

(4) الاحتجاج، منشورات الشريف الرضي، قم، 1380هـ، ج2، ص231.

هناك رأي أخر يرى أن الأبدال هم مجموعة من خيار أصحاب الأئمة، وذلك بناء على ما نقله محمد باقر المجلسي المتوفي 1111هـ، في موسوعته «بحار الأنوار»، من الدعاء المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، في النصف من رجب، والذي يقول فيه «**اللهم صل على محمد وآل محمد... الله صل على الأوصياء والسعداء، والشهداء، وأئمة الهدى، اللهم صل على الأبدال والأوتاد، والسياح والعباد، والمخلصين والزهاد، وأهل الجد والاجتهاد**»[1].

مع ذلك، تقف أغلبية التفسيرات الشيعية، في صف ربط هذا المصطلح بالمهدي المنتظر وأحداث أخر الزمان، فعلى سبيل المثال، يذهب شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفي 460هـ، إلى أن الأبدال هم مجموعة محددة من جند المهدي المنتظر، إذ «**يبايع القائم -وهو المهدي المنتظر- بين الركن والمقام ثلاثمائة ونيف عدة أهل بدر فيهم النجباء من أهل مصر والأبدال من أهل الشام والأخيار من أهل العراق...**»[2].

أما المجلسي، فيذكر أن المهدي بعد أن يظهر من غيبته، ويلتقي بأعدائه في ساحة القتال، فإنّ مجموعة من جنده سوف يخرجون من جيشه وينضمون لأعدائه، بينما ستخرج مجموعة من جيش العدو وتنضم إلى صفوف جند المهدي، فهؤلاء هم الأبدال، ويُسمى هذا اليوم بيوم الأبدال[3]. أيضاً، يوجد رأي أخر يطرحه رجل الدين الشيعي المعاصر علي الكوراني، اعتماداً على إحدى الروايات المنسوبة إلى جعفر الصادق، والتي يذكر فيها أن الأبدال هم «**ثلاثون مؤمناً يلتقي بهم المهدي المنتظر في غيبته وكلما مات منهم واحد أُستُبدِلَ بغيره، ولذلك يُسمون الأبدال**»[4].

(1) بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج27، ص48.

(2) الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني - الشيخ على احمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1411هـ. ق، ج1، ص497.

(3) بحار الأنوار، ج27، ص48.

(4) مقال بعنوان «من هم الأبدال وكم عددهم؟»، شوهد بتاريخ 25/ 2/ 2020م، على الرابط https://www.islam4u.com/ar/shobahat/ من- هم - الأبدال - وكم - عددهم؟

وعلى العكس من الأنساق السنية والشيعية، تلك التي شاعت فيها الأحاديث ذات النزعة السياسية، فإنّ النسق الفكري الإباضي -والذي يُعّد أحد الأنساق الفكرية المنبثقة من المذهب الخارجي- لم يول اهتماماً يُذكر بذلك النوع من الأحاديث، ومال في معظم الأحيان إلى التشكيك فيها أو تهميشها والتقليل من قيمتها.

من هنا، فإنّ الأحاديث التي تذكر مصطلح الأبدال، لم يتم تصحيحها عند الإباضية، فلم ينشغل علماء المذهب الإباضي بالبحث عن عددهم ومكانهم ومواصفاتهم، كما جرى الأمر عند السنة والشيعة. ومع ذلك، فقد دخل المصطلح إلى الحيز الإباضي من خلال ما يُعرف باسم «السلوك» -وهو التيار الروحي المكافئ للتيار الصوفي عند الإباضية- فقد اعترف الإباضية بوجود ما يُعرف باسم الأقطاب والأوتاد والأبدال، وفهموها على كونها درجات للعلم ولم يضفوا عليها تلك المسحة الغيبية التي اصطبغت بها في أقوال الصوفية، فعلى سبيل المثال، يذكر المؤرخ الإباضي بدر الدين الشماخي في كتاب «السّير»، أخبار بعض العلماء الذين أُشتهروا باسم الأبدال السبعة في منطقة وادي ريغ بالجزائر في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ومنهم كل من، عبد الله بن يعقوب بن هارون الوغلاني، الذي وصفه الشماخي بأنه «**أوتي العلم وهو صغير، فكان عالمًا متَّـقـيًا، واُعتبر من الأبدال السبعة**...»[1]، ومعاذ بن أبي علي، الذي وصف بأنه «**من الأبدال السبعة المذكورين في أريغ... كان رجلاً صالحاً زاهداً نقيَّ القلب، محموده، ذو نية**...»[2].

الخاتمة والنتائج

خلصت الورقة البحثية إلى مجموعة من النتائج المهمة، **وهي**:

(1) أنظر ترجمة «عبد الله بن يعقوب بن هارون الوغلاني»، شوهد بتاريخ 25/ 2/ 2020م، على موقع تادارت مركز الدراسات الإباضية، على الرابط

http://www.taddart.org/?m=201009&paged=60

(2) المصدر نفسه.

http://www.taddart.org/?m=201009&paged=60

• مرت الدلالة الصوفية لمصطلح الأبدال بعدد من المراحل المتباينة، والتي اختلفت فيها دلالات المصطلح وما ينبني عليها من مفاهيم وتفاعلات مع مفردات المخيال الصوفي الجمعي السائد في كل مرحلة.

• في المرحلة المبكرة من التصوف، جرى استعمال مصطلح الأبدال بشكل نمطي، وبدون أي تخصيص أو تمييز.

• جاءت التراتبية الصوفية التي وضعها ابن عربي في فتوحاته، مشابهة إلى حد بعيد بالتراتبية الدعوية الإسماعيلية التي سبقتها بعدة قرون.

• رغم الاختلاف الواضح في تحديد عدد الأبدال، إلا أن أكثرية الروايات الصوفية تذهب إلى أن عددهم سبعة رجال أو أربعين رجل، ومن المُرجح أنه قد تم التأكيد على الرقمين في سياق التأثر بسياقات ثقافية وميثولوجية قديمة ومعروفة في الشرق الأدنى القديم.

• أوضحت الورقة أنه من بين المحطات المهمة التي لا يمكن التغافل عنها في تطور مصطلح الأبدال، وتجلياته على الصعيدين السياسي والاجتماعي في بلاد الإسلام، ظهور فرقة صوفية تعرف بفرقة الأبدال في منطقة الأناضول في القرن الثامن الهجري، وذلك بالتزامن مع وضع النواة الأولى للدولة العثمانية.

• من بين الكرامات التي ينسبها عامة الصوفية للأبدال في واقعنا المعاصر، أن لهم دوراً كبيراً في حفظ البلاد وبركتها وسلامة أهلها، ويبدو أن تلك المعتقدات تحديداً قد تزايدت في السنوات الأخيرة مع تصاعد وتيرة الحرب الأهلية والاضطرابات في سوريا، والتي يُنظر إليها على كونها موطن الأبدال ومعقلهم.

• رغم شيوع الأحاديث والآثار التي تذكر الأبدال، إلا أن الكثير من علماء أهل السنة قد رفضوا تصحيح تلك الأحاديث، ومن أشهر هؤلاء ابن تيمية، وابن القيم الجوزية من القدامى، ومحمد رشيد رضا ومحمود أبو رية من المحدثين.

• لم يدخل مفهوم الأبدال للثقافة الشيعية إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، وتقف أغلبية التفسيرات الشيعية، في صف ربط هذا المصطلح بأحداث أخر الزمان.

• على العكس من الأنساق السنية والشيعية، فأن النسق الإباضي لم يول اهتماماً يُذكر بأحاديث وروايات الأبدال، ومال في معظم الأحيان إلى التشكيك فيها أو تهميشها.

الفصل الثاني

العودة إلى التصوّف ..
نماذج متنوعة

البحث عن السلام الداخلي
العودة إلى التصوف وتحولات التدين في سوريا

د. عبد الرحمن الحاج

مقدمة

سوريا تاريخياً هي الموطن الأخير لمتصوفة كبار من أمثال الشيخ الأكبر ابن عربي (ت 638هـ)، وشيخ الإشراق أبو الفتوح السهروردي (ت 586هـ)، وعماد الدين النسيمي (ت 796هـ) ورابعة العدوية صاحبة مذهب الحب الإلهي (ت 180هـ) وقبرها معروف بدمشق في حي القيميرية، والإمام النووي (ت 676هـ)، وابن قيم الجوزية (ت751هـ) وزارها كبار المتصوفة مثل **مولانا جلال الدين الرومي** (صاحب مثنوي) الذي التقى ابن عربي وأهداه بعض أعماله بالعربية، وأقام فيها الإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) معتزلاً في الجامع الأموي (حيث يوجد هنالك الآن ما يعرف بالزاوية الغزالية) وألف فيها كتابه الشهير «إحياء علوم الدين».

بالإمكان ملاحظة الطابع السني للتصوف الشامي من خلال تداخله مع المذاهب الفقهية السنية الثلاثة المنتشرة في البلاد (الحنفية والشافعية والحنابلة)، ولا تكفي المقاربة القائمة على منظور علاقات السلطة لفهم كيف ترسخ التصوف في سوريا التي تمثل الجزء الأكبر من بلاد الشام، والدور لذي لعبه في حياة مجتمعات هذه المنطقة، وما هي المآلات التي انتهى إليها اليوم بعد زلزال الربيع العربي الهائل، حيث يسعى هذا البحث للإجابة عن سؤال حول أشكال التصوف ومآلاته في سوريا بعد الثورة، وفيما إذا كان يشهد عودة أو صحوة جديدة.

تصوفان

يكاد يكون كتاب عبود العسكري «تاريخ التصوف في سوريا» 2006[1]، وكتاب إسحاق وايزمان «تذوق الحداثة: الصوفية والسلفية في دمشق أواخر العهد العثماني» (2000)[2] هما الكتابان الوحيدان اللذان أرخا للتصوف في سوريا في العصر الحديث، وفي حين ينحو العسكري منحى وصفياً وسردياً تقليدياً ويوفر لنا مادة معلوماتية يندر فيها التحليل ومنطق البحث التاريخي، يقدم وايزمان تحليلاً تاريخياً مستنداً إلى منهج مستمد من الاجتماع السياسي والأنثروبولوجيا ليحاول عبرهما ملاحظة العوامل الثقافية والاجتماعية الراسخة بالإضافة إلى علاقات السلطة في نشوء الحركة الإصلاحية ومسارها مطلع القرن العشرين، وهي محاولة تقترب كثيراً من دراسة ديفيد كومنز عن الإصلاح الإسلامي والسياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني (1990)[3]، التي يقدم فيها أطروحة عن الخلفيات الاجتماعية لرجال الإصلاح الشوام وعلاقتهم بالسلطة السياسية من منظور الاجتماع السياسي، وفي كلا العملين الأخيرين تحضر علاقات السلطة بشكل بارز كأساس للتحليل وغالبا كهدف له.

أ. تصوف حضري وآخر طَرَفي

يساعد تفحص الخارطة الاجتماعية الديمغرافية السورية على ملاحظة طبائع مختلفة للتصوف طبقاً للبيئة التي يوجد فيها، يرجع ذلك إلى الدور المناط بالتصوف وتفاعله مع المجتمع، فثمة نمطان من التصوف يمكن ملاحظتهما بوضوح: التصوف الحضري والتصوف الطرفي؛ إذ في حين يميل سكان المدن إلى تصوف يلعب الدور التعويضي للإغراق في عالم المادة وتلبية الحاجة الروحية للسكان، يميل تصوف سكان

(1) العسكري، عبود عبد الله. **تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور** (دمشق: دار نمير، 2006).

(2) Weismann, Itzchak. **Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus** (Leiden: Brill, 2001)

(3) Commins, David Dean. **Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria** (Oxford: Oxford University Press, 1990)

الأطراف (خصوصاً الأرياف المهملة والبادية) إلى تصوف ذي طابع أسطوري مع ميل موازي للسحر، كما أن التصوف المديني أو الحضري يميل إلى الاعتدال ويخلو عموماً من الخرافات والميل الاستعراضي للخوارق (الكرامات) كما هو الحال في الأطراف،كما ينزع التصوف الحضري إلى عدم تقبل الأساطير الذهنية والابتعاد عن الخوارقيات، والميل إلى بذل الجهد في تهذيب النفس وعكسه في الممارسة الاجتماعية.

وعلى خلاف التصوف الطرفي الذي يميل إلى نزعة عشائرية وبناء إقطاعيات دينية، فمعظم زعماء الطرق الصوفية يصبحون ملاكين كبار في سيرة تشبه سير العرّافين في المجتمعات البدائية بالتحول من زعامة دينية إلى زعامة اجتماعية مبنية على أساس ديني[1]، يميل زعماء الطرق الصوفية في المدن والمركز الحضرية إلى الزهد الفعلي، فهذا مركز قوتهم، فيما يتكفل أتباعهم (عادة يكون تجار المدن جزءاً رئيساً منهم) بترفيههم أو منعهم من الوقوع في الحاجة إن كانوا لا يملكون مصدراً مستقلاً للإنفاق كما هو العادة، ويلعب شيوخ الطرق في المراكز الحضرية دوراً مزدوجاً: «المصلحون الاجتماعيون» و«المربون الروحيون» في وقت واحد. في حين يتسع دور شيوخ الطرق في الأطراف ليلعبوا دوراً اجتماعياً أشبه بدور «شيخ القبيلة»، لكنه دورٌ عابر للقبيلة والبيوتات والعشائر.

ب. تصوف شعبي وآخر طُرقي

يمثل الفكر الصوفي عماد الثقافة السورية التقليدية كما هو معروف، وهو إلى حد بعيد وبدرجاتٍ مختلفة من السطحية والعمق مسيطر على التفكير الديني، فالسلفية التي شهدت صعوداً مطلع القرن تأثرا بالحركة الوهابية في الجزيرة العربية لم تستطع تجاوز هذه الحالة، وبقيت نخبوية ومحصورة بشخصيات محدودة[2]، في حين لم يتجاوز انتشار السلفية عبر قرن كامل (طوال القرن العشرين) تخوم المدن الكبرى وحتى المراكز

(1) حول تحول المتصوفة في الأرياف إلى ملاك وإقطاعيين انظر: بطاطو، **فلاحو سورية**، ص209.

(2) كومنز، ديفيد. **الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، 1999)، ص206.

الحضرية الأكبر (في سوريا)، فبقيت أشبه باتجاهٍ لأقلية على حواف المجتمع مفتقراً إلى التقبل الشعبي.

الفارق شاسع بين انتشار ثقافة التصوف بين السوريين وبين عديد أتباع الطرق الصوفية[1]، ولا يبدو صعباً ملاحظة أن التصوف هو ثقافة عامة السوريين على اختلاف انتماءاتهم، وحتى يكون للبحوث معنى من الضروري إقامة تمييز بين التصوف الطُرقي والتصوف الشعبي الذي يمثل ثقافة صوفية أكثر منه تديناً صوفياً طُرقياً، فديناميات الانتشار والتحول في التصوف الشعبي منفصلة إلى حدٍّ كبير عن التحولات التي تُصيب التصوف الطرقي وانتشاره، حيث بنية الجماعة وعلاقاتها بالمجتمع والسلطة ومراكز النفوذ تعلب دوراً رئيسياً، فهي أكثر عرضة للتأثر بالعوامل الخارجية، إذ تمثل الهرمية الطرقية التقليدية (هيكلية شيخ – مريد) تنظيماً هشاً قابلاً للتفكك والاستثمار في الوقت عينه. في حين ديناميات التصوف الشعبي متأثرة بضغوط الحياة وتطور أنماطها وبالانعطافات التي تطرح الأسئلة الوجودية خصوصاً في منطقة مضطربة مثل الشرق الأوسط، وهو على العكس من التصوف الطرقي الذي يبدو أنه على المستوى الفكري صلب وغير قابل للتغير، ولكنه على المستوى البنيوي قابل للتغيير السريع تبعاً للظروف والأحوال. إذاً فهما تصوفان بديناميتين مختلفتين.

كانت آن ماري شيميل واحدة من الباحثين المتخصصين في التصوف الإسلامي الذين استخدموا تعبير «التصوف الشعبي» بشكل مبكر في بحثها عن التصوف الثقافي غير الطُرقي في تركيا[2]، ولم يأخذ هذا المفهوم حقه من البحث، وهو جدير بأن يفتح باباً جديداً لبحوث كثيرة عن التصوف الإسلامي إذا ما تمت مقاربته بمناهج وأدوات بحث جديدة.

---

(1) حول الطرق الصوفية في سوريا ونتشارها انظر: العسكري، عبود عبد الله. **الطرق الصوفية في سورية: تصورات ومفهومات** (دمشق: دار النمير، 2006).

(2) انظر: شيميل، ماري. **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، (بغداد: منشورات الجمل، 2006)، ص ص371–390.

تنظيمات صوفية: مشايخ أفندية

فرضت الحداثة المتسربة إلى هذه المنطقة أنماطاً جديدة لم يسبق أن اختبرها التصوف؛ إذ ظهرت تنظيمات وحركات حديثة الشكل بمضمون صوفي «نصف طُرقي»، فقد ظهرت الجمعيات الصوفية وكانت هذه الجمعيات تقوم أحياناً مقام الأحزاب السياسية وظهرت في مطلع القرن الفائت كما لو أنها ذراع سياسي للطرق الصوفية، ولعبت هذه الجمعيات دورا رئيسياً في الصراع السياسي حتى نهاية الحقبة الليبرالية في سوريا، أي حتى إعلان الوحدة الاندماجية مع مصر.

وكان بروز صراع سياسي اجتماعي حول الدولة الوطنية وهويتها بعد تفكك الخلافة حافزاً لتنظيم الجمعيات وظهور المتصوفة كقوة سياسية تحظى بدعم اجتماعي واسع، خصوصاً وأن لجنة الاتحاد والترقي كانت على علاقة جيدة بالسلفية الإصلاحية وتنظيماتها[1]، فأسس المتصوفة والعلماء التقليديون «الجمعية الغراء» سنة 1924 في دمشق (أسسها الشيخ الصوفي علي الدقر والشيخ عبد الحميد الطباع اللذان ينتسبان إلى الطريقة التيجانية)[2]، وهما تلميذان للشيخ بدر الدين الحسني (ت 1934) أحد رموز التصوف والمشيخة العلمية في دمشق، وهي جمعية ظهرت بأنها ذات قاعدة شعبية واسعة ونفوذ سياسي قوي إلى درجة التي أطلقت عليها قوات الانتداب اسم «الحزب السوري»![3].

وكذلك «جمعية الهداية الإسلامية» سنة 1930 التي أسست في دمشق ورأسها الشيخ أبو الخير الميداني (ت1961) (الذي ترأس جمعية العلماء لاحقاً)، و«جمعية العلماء» سنة 1937 التي سعى بتأسيسها الشيخ كامل القصاب (ت 1953)، و«جمعية التوجيه الإسلامي» التي أسسها في الأربعينيات، الشيخ حسن حبنكة الميداني (ت1978)، وجمعيات أخرى عديدة في دمشق.

(1) كومنز، **الإصلاح الإسلامي**، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص235.

(3) رايسنر، يوهانس. **الحركات الإسلامية في سورية: من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي** (بيروت: رياض الريس، 2005) ص119.

في حلب تأسست «جمعية البر والأخلاق» سنة 1946، ورأسها الشيخ محمد الحكيم (ت1980) سليل النقشبندية والذي رأس «رابطة علماء حلب» التي تأسست سنت 1946، وفي حماة جمعية «الهداية الإسلامية» التي تأسست سنة 1931 كفرع عن الجمعية الدمشقية، التي حشدت المتصوفة بما فهيم الطرق الصوفية (المولوية والرفاعية والقادرية) في حماة خلفها، بقيادة الشيخ محمود الشقفة شيخ الطريقة[1]. ثمة أمثلة كثيرة أخرى عن ظاهرة الجمعيات ذات التوجه الصوفي في مختلف المدن الكبرى، وهي ظاهرة نشأت في المراكز الحضرية على العموم، في حين بقي التصوف الطَّرقي خالياً منها.

لكن هذه الأشكال التنظيمية تطورت في وقت لاحق، وظهر ما يسمى بـ«الجماعات» وهي كيانات تشبه الأخويات المسيحية ليست لديها ملامح تنظيمية قوية لكنها تمتلك نظام عضوية من نوع ما[2]، وإذا كنا نتحدث عن الجماعات الصوفية فإن التصوف الطرقي يمثل ركناً جوهرياً في الأيديولوجيا المؤسسة لهذه الجامعات؛ ظهرت مثلاً جماعة «القبيسيات» (لا تطلق على نفسها أي اسم تنظيمي) التي أسستها منيرة القبيسي (مواليد 1933)، وهي جماعة نسوية إحيائية عمادها التصوف النقشبندي أقرب إلى حركة بالمعنى التنظيمي[3]، وترتبط بالشيخ أحمد كفتارو (نقشبندني) مؤسس ما يعرف شعبياً بجماعة أبو النور أو الكفتارية. هذا الشكل التنظيمي الحديث في الواقع ليس إلا نسخة محدثنة عن التصوف الطُرقي، لكنها نسخة تأخذ طابعا مدرسياً من جهة، وتفتقد إلى عدد من سمات التصوف الطُرقي التقليدية بما في ذلك نظام الاستخلاف.

---

(1) Weisman, "The Politics of Popular Religion", Ibid, p.49.

(2) حول مفهوم الجماعة الدينية انظر: الحاج، عبد الرحمن. **الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا: 2000-2011** (لندن: مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية، 2011)، ص8.

(3) المصدر نفسه، ص16.

شر لا بد منه: الانغماس الصوفي في السياسة

تأسست علاقة متينة للتصوف وخصوصاً الطُرق الصوفية مع أجهزة الحكم، يرجع ذلك إلى إغراء السلطة الذي يتيحه وجود هيكل يضم عدد كبير من الأتباع وتأثير شعبي واسع مستمد من انسجام الخطاب الديني الصوفي العام مع عموم الثقافة المحلية، فالشعور بالقوة يغري باستعمالها، حيث الزعيم الديني سيتنازعه شعور متناقض بين السلطة والشعور بالمسؤولية الاجتماعية أمامها، وبين القناعة الدينية القائمة على الزهد والتجرد من الدنيا الفانية وعلى الأدران المادية. في حين يجد السياسي فيها فرصة لتقوية نفوذه وتجريد القادة الدينيين من نفوذهم السياسي عبر استتباعهم وإغرائهم بدعم حكمهم، وترسيخ «شرعية» دينية للحكم أو على الأقل تخفيف الاعتراض المحتمل ضدهم باستخدام الدين.

رغب العثمانيون بإعادة تنظيم الطرق الصوفية داخل بُنى مركزية هرمية وإدماجهم ضمن الهياكل الإدارية للسلطنة إلا أن هذه العملية لم تنجح بشكل كامل، وبقيت العديد من الزوايا الصوفية بمنأى عن هيمنة سلطة الشيخ الأكبر، فعملت هذه المؤسسات الزوايا كمؤسسات اجتماعية مستقلة عن سلطة الدولة[1]. وعملت الحكومات الوطنية المتعاقبة منذ الاستقلال على تأسيس هياكل إدارية دينية كجزء من سياسات الدولة المركزية للسيطرة على المجال الديني، وفي عهد الرئيس حسني الزعيم سُن قانون تأميم الأوقاف الذرية، وأدت سياسات التأميم إلى تآكل الاستقلالية الاقتصادية لجميع المؤسسات الدينية لصالح سيطرة الدولة، وأدى ذلك إلى بحث رجال الدين والمتصوفة بشكل خاص على مصادر مستقلة أخرى من أجل البقاء.

---

(1) انظر: بينتو، باولو. «علاقات حرجة: التصوف والدولة في سوريا»، ترجمة: حمزة ياسين، معهد العالم للدراسات، 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016. يمكن الاطلاع على البحث على الوصلة الآتية:

http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/424-615021116

تاريخ المشاهدة: 9/ 6/ 2020.

أظهر حزب البعث السوري افتقارًا ملحوظاً بالاهتمام بتطوير البيروقراطية الدينية، فلم يسعَ البعثيون لدمج علماء الدين في جهاز الدولة: بل على العكس من ذلك، قاموا بإقصائهم عمدًا، فتمتع رجال الدين بالاستقلال الاقتصادي والمؤسسي النسبي، وهو أمر سيشكل نقطة تحول رئيسة في التاريخ الحديث للشيوخ في سوريا؛ لأنّه وضع حدًا لوجود علماء دين مرموقين معتمدين رسميًا لديهم شعور بالمسؤولية تجاه الدولة، كما هو الحال في كبار العلماء الأزهر في مصر، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وسيكون لهذا الأمر عاقبتان مهمتان لاحقاً: الأولى، تحول مسألة إعادة إنشاء جهاز تمثيلي لكبار العلماء المسلمين في البلاد إلى إحدى التطلعات الرئيسة للنخبة الدينية السورية؛ الثانية، اختلاف هيكلية علماء الدين تمامًا عمّا هو عليه في دول أخرى، وبما أنّه لم تكن هناك مؤسَّسة دينية قوية متحالفة مع النظام، أي لم يكن هناك مركز للعلماء، فإنه لم يكن هناك علماء في المحيط أيضًا ولكن فقط فصائل دينية على درجات متفاوتة من القرب من الدولة[1].

ثمة سمة أخرى «لسلوك العلماء السوريين السياسي تتمثل بجمعهم بين الصلابة الاستراتيجية والمرونة التكتيكية: ويمكن فهم الصلابة الاستراتيجية بأنها نتيجة كونهم رجال إيمان، ومن ثمّ من الصعب عليهم المساومة على المبادئ الدينية التي يُفترض أنهم يدافعون عنها؛ أما مرونتهم التكتيكية فهي ناجمة عن قدرتهم على الدخول إلى الحقل السياسي عندما يكون السياق ملائمًا، وعن سهولة انحسارهم إلى هويتهم الاجتماعية الأصلية بوصفهم رجال دين عندما تتغير الأوضاع، على سبيل المثال، مع ظهور نظام استبدادي»[2]. وهي سمة تنطبق على شيوخ التصوف أكثر من أي شيوخ آخرين.

(1) See: Pierret, Thomas. **Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution** (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p.17, p.19.

(2) Pierret, **Religion and State**, p.209.

على مفترق طرق: التصوف عشية اندلاع الثورة

مثلت ثمان طرق رئيسية التصوف الطرقي في سوريا، الشاذلية والنقشبندية والرفاعية والخلوتية والمولوية والقادرية، والسعدية والأحمدية[1] وتستحوذ الطرق الثلاث: الشاذلية والنقشبندية والرفاعية على معظم أتباع الطرق الصوفية في سوريا[2]، غير أن ليس من العسير ملاحظة أن المراكز الحضرية الكبرى تهيمن فيها الطريقتان: النقشبندية والشاذلية، في حين تهيمن على البادية والأطراف الطريقة الرفاعية[3].

سيطرت الدولة على أوقاف الطرق الصوفية والمؤسسات الدينية، في ظل صراع سياسي داخلي، تحفز النمط التنظيمي للتصوف في الستينيات والسبعينيات من القرن الفائت، مما يؤشر إلى أن انتشار هذه الطرق ليست واحدة من الاستجابات لتحدي التحديث وحسب وإنما لمواجهة ما نظر إليه على أنه تهديد لهوية المجتمع الإسلامية ذاتها الذي تعاظم الإحساس به مع ظهور حكومة صلاح جديد البعثية اليسارية المتطرفة، التي سيتم مواجهتها بنشر المعرفة الدينية بجانب العمل على الإحياء الديني شعبياً[4]. ففي الحين الذي استمرت الطريقتان الشاذلية والرفاعية تعملان بالطريقة التقليدية ذاتها، وبالهيكليات التقليدية ذاتها (شيخ - مريد)، من دون أي تغيير يذكر، فإن شيوخ الطريقة

---

(1) حول الطرق الصوفية في سوريا انظر: العسكري، **تاريخ التصوف**، ص91، ص137، ص155.

(2) يشير توماس بيرييه إلى أنه علماء سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين كانوا ينتمون إلى إحدى طريقين الشاذلية والنقشبندية، بيرييه، توماس. «سياسة رجال الدين السنة في مدن سوريا البعثية»، تأليف جماعي، **كشف الغموض عن سورية**، تحرير: فريد اتش. لاوسن، ترجمة: فاتن شمش، (اسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018) ص147.

(3) حول انتشار الطريقة الرفاعية في الأرياف والأصول الاجتماعية لشيوخها انظر: بطاطو، **فلاحو سورية**، ص206.

(4) صلاح جديد.. **الزعيم السوري الصامت**، الجزيرة نت، 27-2-2006، الرابط التالي:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/2/27/%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D8%B9%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%A7%D9%85%D8%AA

النقشبندية أظهروا استجابة مختلفة، فقد تمكنوا من خلق جماعات دينية متمايزة وواسعة التأثير في دمشق وحلب على وجه الخصوص.

ومن المثير للانتباه أن كل هذه الجماعات أسست من شيوخ ينتسبون بشكل أساسي إلى الطريقة النقشبندية، يعود ذلك إلى حد كبير إلى أن شيوخ النقشبدنية عموماً هم من طبقة العلماء، ولم يكونوا مجرد زهّاد وعبّاد من جهة، وإلى الخبرة التي اكتسبوها من مرحلة الجمعيات والصراع السياسي مع النخبة الوطنية ذات النزعة الحداثية في ذلك الوقت من جهة أخرى، إذ كان هؤلاء الشيوخ النقشبنديون هم من قاد المواجهة مع ما كان يعتقد أنه تيار إفرنجي متغرب.

سيكون لهذا التطور تأثير كبير، فقد فرضت الأنماط التنظيمية للجماعة والمؤسسية التي قامت عليها (معاهد ومدارس) علاقة ما مع السلطات القائمة؛ لأن الأوضاع القانونية للمؤسسات التي تملكها هذه الجماعات تحت سلطة الدولة وفي ظل انقلاب البعث ثم دولة الرجل الواحد في عهد الأسد أصبحت العلاقة أكثر تعقيداً؛ إذ لم يعد الوضع القانوني كافياً، فقد بات الولاء للنظام شرطاً، وبهذا صارت الجماعات أمام خيارين: إنشاء العلاقة مع النظام سواء في أدنى حد ممكن وهو ما يعرف بتعبير البعث «الحياد الإيجابي» أو الانخراط الكامل في أجندة النظام في مقابل إتاحة الفرصة للعمل. أو رفض تقديم الولاء سواء بمحاولة إظهار الحيادية السلبية أو الاعتراض الصريح عليه.

من أصل 7 جماعات دينية اتخذت ثلاث جماعات موقفاً صريحاً من نظام البعث ثم الأسد، وهي جماعة الميدان وجماعة أبي ذر في حلب وجماعة زيد في دمشق، وعند اندلاع المصادمات العنيفة بين الإخوان ونظام الأسد نهاية السبعينات انخرطت هذه الجماعات في الصراع، بين انخراط كامل (جماعة أبي ذر)، وانخراط جزئي (جماعة زيد وجماعة الميدان)، في حين انخرطت جماعة كفتارو بالكامل في خطاب النظام وأجندته بعدما صار زعيمها مفتي الجمهورية في عهد البعث وأطيح بسلفه على أساس الولاء، في حين ظلت الجماعات الدينية الأخرى على مسافة من النظام وعلاقاتها بين شد وجذب باستثناء جماعة الفتح (الفرفور) التي بدأت تبحث عن موطئ قدم لها في مؤسسات الدولة وأظهر شيوخها

طموحاً شبيها بالكفتارية فتولى أحد شيوخها البارزين (عبد الفتاح البزم) منصب مفتي دمشق 1993 مُدشِّناً بذلك حقبة جديدة للجماعة.

بالطبع الجماعات التي انخرطت في الصراع ضد نظام الأسد عانت جميعها فيما بعد، فجماعة أبو ذر أعدم المئات من أعضائها في السجون ونفي شيوخها (الشيخ محمد رواس قلعجي، الشيخ ناصح علوان، والشيخ محمد الصابوني)، وجماعة زيد أيضاً لقي العديد من أعضائها مصيراً مماثلاً ونُفي أبرز شيوخها (سارية الرفاعي، عبد الكريم الرفاعي، محمد عوض)[1]، وسيكون لهذا الأرث تأثير عميق لاحقاً.

لكن ماذا حل بالطريقتين الشاذلية والرفاعية؟ لقد انخرط قسم من شيوخ أتباع الطريقتين في الصراع المسلح الناشئ مع الأسد نهاية الثمانينات، وانضم العديد من أتباعهما إلى تنظيم الطليعة المقاتلة والإخوان المسلمين، ولعب شيوخ هاتين الطريقتين -الذين كان بعضهم أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين- دوراً ملحوظاً في حثّ أتباعهما على الانخراط في المواجهة «فيما اعتبروه تهديداً للمجتمع الإسلامي»[2]، ومن المتوقع في خضم هذا الصراع أن يستهدف النظام الشيوخ[3].

وفي الأرياف حيث تنتشر الرفاعية وحيث الهوة متزايدة في نمط الحياة بين المراكز الحضرية والأطراف وخصوصاً شرق سوريا والبادية واستحكام بؤس الحياة اليومية وقسوتها والتي يمثل أحد أبرز مؤشراتها الهجرة الكثيفة نحو المراكز الحضرية، وخصوصاً الهجرة التي تسببت بها موجة الجفاف الكبرى بين عام 2006 و2008، والتي هاجر خلالها مئات الألوف من الجزيرة إلى المدن الكبرى وخصوصاً دمشق

---

(1) قارن مع: بيريه، «سياسة رجال الدين»، ص151.

(2) بينتو، **علاقات حرجة**.

(3) انظر المصدر السابق نفسه، وأيضاً: سعد الدين، عدنان. **مذكرات وذكريات: سنوات المجازر المرعبة من عام 1977 حتى عام 1983** (القاهرة: مكتبة مدبولي،2010) ص ص 155-159.

وحلب وحمص[1]. وذلك على الرغم من أن شرق سوريا ومنطقة البادية تضم معظم الموارد الاقتصادية وبشكل خاص النفط، ولا شك أنه في ظل هذه المظلومية حيث يتنازع السكان هناك التفكير السحري وغير العقلاني لمواجهة شظف الحياة والتفكير الجذري الساخط الذي يبحث عن المقاومة وتحقيق العدالة بالقوة والتي قد يجدها في الأيديولوجيات الصلبة مثل السلفية أو الماركسية.

تكيفت الطرق في الأطراف مع نمط الحياة هذه أيضاً، والتي لم تشهد تطورات تنظيمية عميقة كتلك التي شهدتها المراكز، بل حافظت على الهيكلية التقليدية، وكانت أكثر هرمية وتضمنت طقوسها الغرائبي والخوارقي[2]، أي أنها انغمست مع اللامعقول والسحرية وشكلت ملاذاً للفقراء والبسطاء والأميين، فالفقر الذي يمثل سبيلاً للتجرد عن الدنيا يلائم ليكون نموذجا يحظى بالاحترام إلى درجة المثال في هذه البيئات في حين يحظى بنظرة دونية عموما في البيئات الحضرية، ويتلائم بنفس الدرجة القيم المتمثلة بالقناعة والرضا والتواضع والثقة بالله والصبر على المحن والبلاء والمصائب والآلام مع وضع التهميش الذي يعيشه الفلاحون وأهل البادية، وحتى شيوخ هذه الطرق هم من خلفية ريفية ويتمتعون بتعليم منخفض أيضاً، ما يجعل قدرتهم على التواصل أكبر[3].

لكن بقدر ما شكل التصوف أداة للسيطرة وعزاء للسكان النائين عن التحديث الحضري في تحمل أعباء الحياة وقسوتها كان له وجه نقيض تماماً، فقد شكل في بعض الأحيان قوة احتجاج وتمرد لا يستهان بها، على سبيل المثال شكلت الطريقة الرفاعية أحد

(1) حول موجة الجفاف انظر: باروت، جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص126.

(2) حول انتشار الخوارق والكرامات في الطريقة الرفاعية والقادرية التي تهيمن على الأرياف والبادية في سوريا انظر: العبادلة، عبد الجليل علي. «الطرق الصوفية في بلاد الشام وأنماط التدين الشبابية»، ضمن، مجموعة مؤلفين. **الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام** (دبي: مركز المسبار، 2013)، ص182.

(3) بطاطو، **فلاحو سوريا**، ص ص 208-209.

أهم القوى الدينية التي قدمت دعماً للثورة السورية ضد الاحتلال الفرنسي حتى طرده، خصوصاً في شمال سوريا[1].

وفي حين حافظت الشاذلية على مركزية نسبية تقليدية حيث شيخ الطريقة وخليفته معروفان وهما يمثلان مرجعية الطريقة (في الواقع هنالك شيخان للطريقة: الشيخ عبدالرحمن الشاغوري (ت 2004) في دمشق، والشيخ عبد القادر عيسى في حلب (ت1991) وكان بينهما تنافس صامت؛ فإن الرفاعية ومعها النقشبندية[2] تفتقدان هذه المركزية، بحيث يمثل كل شيخ بحد ذاته مرجعية للطريقة.

على أن هذا الوضع للتصوف الطرقي في سوريا لا يعكس كل المشهد. فالتصوف الشعبي كان آخذ بالانحسار والتراجع؛ إذ أدت الثورة التكنولوجية وتزايد مستوى وانتشار التعليم وظهور وسائل تثقيف بديلة مثل القنوات الفضائية والإنترنيت مع انسداد أفق المشاركة السياسية وانقطاع الأمل من أي تغيير مع تبدلات اجتماعية واقتصادية بارزة والهجرة الريفية نحو المدن الكبرى إلى تغير في اهتمامات الناس وتغير في مفاهيمهم وسلوكهم وتصوراتهم وحتى سُلَّم قيمهم.

نتج هذا المشهد عن نمو اقتصادي ملحوظ خلال العشر السنوات الأخير قبل اندلاع الثورة، متولد عن سياسة لبرلة اقتصادية تسلطية محتكرة من قبل ما يعرف بالذئاب الشابة[3] (الاقتصاديون من داخل الدائرة الضيقة لعائلة الأسد)، والتي يمثلها بشكل نموذجي رامي مخلوف، أدت إلى تفشي مظاهر الحداثة وتزايد البطالة وتعميق الفجوة في التنمية بين الريف والمدينة مما شكل ضغطاً على أبناء الأطراف وحفز طموحهم

(1) المصدر نفسه، ص213.

(2) حول لامركزية الطريقة النقشبندبة انظر: المرشد، عباس. «الجغرافيا المتدينة.. الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام»، ضمن، مجموعة مؤلفين. **الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام** (دبي: مركز المسبار، 2013)، ص412.

(3) بشارة، عزمي. **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص305.

للالتحاق بالمدن، نتيجة هذه التنمية المختلة التي حصدت المدن المليونية ثمارها وحصدت الأطراف أشواكها[1].

وبجوار هذا المشهد مورست سياسات مضطربة تجاه الجماعات الدينية والتيارات الدينية عموماً، ففي بداية عهد بشار الأسد في وراثة الحكم حاول التماس شرعية من خلال التقرب إلى جماعة زيد ذات النفوذ الأكبر في دمشق، فأعاد قيادتها من المنفى ومنحهم أحد أكبر المساجد الجديدة بدمشق ليمارسوا نشاطهم من جديد ضمن حدود لا تؤدي إلى الإضرار بالنظام، بل إن بشار الأسد نفسه صلى في هذا الجامع في أحد لأعياد بهدف تأكيد هذا التقرب من الدمشقيين، لكن سرعان ما انقلب التعامل من تزلف وتقرب من المجتمع لعزيز الشرعية السياسية لرجل قادم إلى حكم الجمهورية بالوراثة إلى صلابة أمنية بعد أحداث التفجيرات الإرهابية في الولايات المتحدة الأميركية (11/ 9/ 2001)، فقد سمح له ذلك باستغلال الفرصة وفرض «شرعية القوة».

وستؤدي السياسات المضطربة والمتناقضة هذه إلى تزايد الحنق تجاه السلطات الحكومية وستشكل عنصراً مهماً في التعبئة ضد النظام فيما بعد[2]. وإلى تغير أكيد في التصوف الشعبي والذي ليس من الصعب العثور على مؤشراته مع تغير اهتمامات الشباب ونمط حياتهم. ولم تدخل سنة 2010 حتى كان هنالك سخط واسع من السياسات الحكومية تجاه علماء الدين وكبار الشيوخ[3].

الحياد المستحيل

اندلعت الثورة السورية في الـ15 من آذار/ مارس 2011 وترسخت في الـ18 منه فيما عُرف بأحداث درعا، وفهم انعكاسات مثل هذا الحدث الكبير والتنبؤ بما يمكن أن تؤول إليه الهياكل الدينية الصوفية وأشكال التدين الشعبي والصوفي بوجه خاص

(1) باروت، **العقد الأخير**، ص136.

(2) الحاج، **الدولة والجماعة**، ص62.

(3) Pierret, **Religion and State**, p. 215.

يستند بشكل كبير على فهم نمط علاقات السلطة والمجتمع التي تشكلت قبل 2011 وتلك التي تشكلت بعدها.

فالعلاقة التي استقرت على نمط تحالف الضرورة نشأت على توازن يمنح استقرار للنظام في مقابل استمرار الجماعات لن تدوم طويلاً؛ إذ ستفرض أحداث الثورة على النظام، الذي اختار البقاء بقوة السلاح مهما كلف من الدم، معادلة جديدة، لن يكون هناك مسافات من النظام: إما معه أو ضده، وسيتم في سبيل ذلك ممارسة القوة العارية لإجبار الشيوخ وعلماء الدين وبشكل خاص شيوخ الطرق وزعماء الجماعات لإظهار الولاء والانخراط في الخطاب المعادي للثورة وخططه، فلم تعد ثمة مساحة للحياد. وهو أمر كان له ثلاث نتائج محتمة: الأولى تحول الدين إلى أداة من أدوات الصراع الناشئ عن الثورة، والثانية انقسام طبقة علماء الدين والجماعات الدينية، والثالث تعرض القناعات الدينية لدى قطاع واسع من الشعب لهزة عنيفة ستغير من أشكال التدين الشعبي الذي يكون عمقه الفعلي.

وحيث لم يملك السوريون مكاناً يمكنهم إقامة اجتماع عام أو التواصل المباشر مع العموم فكل ذلك ممنوع، كان المكان الوحيد الذي يوفر مثل هذا الاجتماع من دون أن تكون أجهزة الدولة قادرة على منعه هو صلاة الجمعة في المساجد! لم يكن أمام السوريين مناص إذا من الجامع لخروج المظاهرات يتم فيها إشراك الجميع دون تمييز، يفسر هذا حضور الشباب المسيحيين ومن الأقليات الدينية الأخرى للمساجد بهدف الخروج في المظاهرات، كان الأمر مفهوماً للجميع أن النظام لم يترك حيزاً عاماً لم يمنعه وعجز عن هذا الحيز.

وكان لخروج المظاهرات من المساجد نتيجتين مهمتين: الأولى تعميق أزمة الشيوخ ووضعهم أمام خيارين لا ثالث لهما: مع الثورة أو ضدها، والثاني فتح التساؤلات حول علاقة الدين بالاستبداد على نطاق عام لم يسبق له مثيل. ما من شك أن ذلك سيكون له عواقب، إذ سيجذب اهتمام قطاعات واسعة من الشباب السوريين للاهتمام بحقل الدين بشكل غير مسبوق، كما أنه سيكون بداية لمراجعات ذاتية ستشكل أساساً للتحولات الدينية اللاحقة.

جزء من ضغط النظام على المشايخ ووضعهم أمام خيار ضد الثورة أو ضده يرجع إلى خروج المظاهرات من المساجد وهو جزء مكمل لضغط المتظاهرين أساساً، والجزء الثاني والأهم هو استخدام الدين في الصراع مع المجتمع ومواجهة ثورة شعبية، لاعتقاده أن الدين عامل حاسم في حياة السوريين. لكن الذي حصل أن الموقف من الثورة والذي يعني موقفاً من إرادة الشعب بالتحرر صار موقفا من رجال الدين أو من الدين نفسه، إذ يفترض أن الدين جاء ليكون في صف الشعوب المقهورة وليس في صف قاهريها. بمعنى آخر: الموقف من الثورة هو معيار الموقف الديني الصحيح.

وفي الوقت الذي أبدى فيه الشيخ محمد سعيد البوطي، الذي تم اغتياله في جامع الإيمان في دمشق في آذار 2013، الذي يعتبر جزءاً من المنظومة الدينية الرسمية، انخراطاً حاسماً ومتزايداً في خطاب النظام ضد الثورة أبدى شيخا جماعة زيد أسامة وسارية الرفاعي انتقاداً قاسياً لسلوك أجهزة النظام في موقف متقدِّم جدّاً، ولكنه ظل خطاباً متردداً يحاول أن يمسك العصا من الوسط إلى أن شعر الشيوخ أن الأمور لم تعد تحتمل مع تصاعد العنف وازدياد القتل وانتشار الثورة في كل البلاد فحزموا أمرهم وأعلنوا انحيازهم للثورة[1].

وانتقد الشيخ أبو الهدى اليعقوبي، سليل عائلة تنتسب إلى «الأشراف» وتتبع الطريقة الشاذلية الإدريسية[2]، اعتقال وقتل المتظاهرين السلميين (في خطبة الجمعة 5

(1) الخطيب، معتز. «التنافس على الدين والسياسة في سوريا»، الجزيرة نت، 5/ 8/ 2014، على الوصلة:

https://www.aljazeera.net/opinions/2014/5/8/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%A7%D9%81%D8%B3-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7-2

تاريخ المشاهدة: 11/ 6/ 2020.

(2) حول السيرة الذاتية لأبي الهدى اليعقوبي انظر السيرة الذاتية في صفحته الرسمية على الفيسبوك، على الوصلة الآتية:

https://www.facebook.com/pg/ShaykhMuhammadAbulhudaAlYaqoubi/about/?ref=page_internal

تاريخ المشاهدة: 11/ 6/ 2020

أيار/مايو 2011) في جامع الجسن في حي أبو رمانة الراقي بدمشق، ونفى أطروحة النظام في أن «الثورة مؤامرة خارجية»، ثم ذهب أبعد من ذلك بإقامة صلاة الغائبة على الضحايا[1]، في الواقع كان ذلك أجرأ موقف يظهر لشيخ في مواجهة سياسات النظام ضد الثورة في ذلك الوقت، ولم تمض أشهر حتى أفتى الشيخ في 27 شباط/فبراير 2012 بالجهاد لإسقاط نظام الأسد! [2].

تتكرر الحوادث على منوال مشابه مع الآخرين مثل شيخ الفرع الدمشقي للطريقة الشاذلية في حلب أبو الهدى الحسيني الذي انضم لاحقا للثورة وشيخ حلب الجليل إبراهيم سلقيني المفتي الرسمي للمدينة، والشيخ أنس عيروط الذي يمثل مشيخة الشاذلية في بانيا، وشيخ درعا الكفيف أحمد الصياصنة، الذي لعب دوراً مهماً في أحداث درعا الأولى، والشيخ عدنان السقا والشيخ أسعد كحيل في حمص، وآخرون كثر.

الانقسام ظهر حدياً لا خيارات فيه؛ إذ أن جميع حلفاء النظام السابقين في الجماعات الصوفية سيندمجون أكثر في خطابه، وهو خيار يسهل التنبؤ به لم يعرف العلاقة السابقة بالجماعتين مع النظام. لكن الجديد هو موقف جماعة القبيسيات، فقد دأبت الجماعة على إبقاء مسافة من النظام، إلا أنه خلال الثورة أظهرت بعض قيادات الجماعة انخراطاً تاماً لقيادة الجماعة في أجندة النظام وخطابه. وكوفئت لاحقاً بمناصب في مؤسسات النظام.

---

(1) «أحداث سورية: الداء والدواء»، الشيخ اليعقوبي. 11/ 6/ 2011 على موقع قناة Sacred Knowledge على اليوتيوب، على الوصلة:

https://www.youtube.com/watch?v=o7Ozu1xDlgM

تاريخ المشاهدة: 11/ 6/ 2020.

(2) انظر الفتوى على الصفحة الرسمية للشيخ اليعقوبي على الفيسبوك:

https://facebook.com/ShaykhMuhammadAbulhudaAlYaqoubi/posts/281516185312471

تاريخ المشاهدة 12/ 6/ 2020

عوامل كثيرة دفعت بالقبيسيات للانخراط في هذا المسار، فمن جهة هنالك تغلغل القبيسيات في الطبقة الغنية في دمشق، وهي طبقة على صلة وثيقة بأجهزة النظام لتعلق مصالحها به، الأمر أصبح أكثر تأثيراً عندما أصبح جزء من قيادات الصف الثاني من أبناء المسؤولين والتجار المتحالفين مع النظام، ولا شك أنه في مثل هذه الأزمات سيتم استثمار كل علاقة ممكنة لجرهم إلى التحالف المطلق مع نظام الأسد. غير أن هذا الانحياز الجديد إلى نظام الأسد أدى إلى الانقسام في الأتباع وانفضاض قسم كبير منهم عن الجماعة[1].

لكن ما الذي حل بالطُّرق الصوفية؟

من الواضح أن الطرق، التي هي أقل تماسكاً وتنظيماً من الجماعات، وهي لن تكون بعيدة عن النتيجة ذاتها، لقد كررت الطرق تماماً ما كانت قد فعلته في الثمانينات، فعديد من شيوخ الطرق انتقلوا من خطاب متردد إلى الانخراط في الثورة ومواجهة النظام، كما اشرنا آنفاً، ومع تسلح الثورة شكل أتباع هذه الجماعات والطرق العديد من الكتائب وفصائل عسكرية، مثل لواء الأنصار وكتبة الصفوة والتي تجمعت معظمها في الجبهة الشامية في حلب ولا تزال قائمة إلى يومنا هذا، ولواء التوحيد الذي كان يقوده الشيخ عبد القادر الصالح في ريف حلب الشمالي، والمعروف بميوله الصوفية، وكتائب الرفاعية في الحجر الأسود بدمشق، وفيلق الرحمن في الغوطة الغربية الذي يضم مجموعة من الفصائل معظمها صوفي (بعضهم من جماعة زيد) مثل كتائب الصحابة ولواء أجناد الشام[2]، ولواء أبو العلمين، ولواء الإمام الرفاعي في ريف حماة، وكتيبة مهدي الصيادي

(1) حول الجماعة وتحولات علاقتها بالنظام انظر: الحاج، **الدولة والجماعة**، ص36. وعمادي، عمرو. «علمانيةً تنظيمياً: الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية»، ترجمة حمزة عامر، معهد العالم للدراسات، 31 آذار/ مارس 2018. انظر البحث على الوصلة:
http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318
تاريخ المشاهدة: 12/ 6/ 2020.

(2) صلة جماعة زيد بفصائل الغوطة انظر الرفاعي، ليلى، وعامر، عبيدة. «الشبكة العلمائية الدمشقية: من النشأة حتى تفكك القواعد»، الجزيرة نت، 19/ 7/ 2018، على الوصلة: =

في حلفايا بريف حماة، وكتائب الباز الإسلامية في ريفي حلب ودمشق والمعرة، وكتبة عبد القادر الكيلاني وكتيبة الإمام النووي في حوران (ضمن تشكيلات المجلس العسكري في حوران) وكتيبة الشيخ محمد الحامد، وكتيبة الشيخ محمود شقفة، ولواء أبدال الشام في حماة، وكتائب العز بن عبد السلام التي انتشرت في الساحل وريفي حلب ودمشق، وكتائب النقشبندي التابعة للواء درع العاصمة في ريف دمشق، وينطبق الأمر نفسه على عدد من الكتائب الأولى التي تشكلت لحماية المدنيين في بابا عمرو، والكتائب التي تشكلت في جبال الساحل[1].

الكفاح من أجل البقاء: التصوف وصعود الجهادية

الاستراتيجية التي اتبعها النظام لمواجهة الثورة هي تحويل الثورة من ثورة وطنية إلى ثورة سنية (تطييف الثورة)، وحرفها من السلمية إلى الاتجاه المسلح (وقد تحقق له ذلك)، ومن الطائفية الانتقال إلى الصراع ضد الجماعات الإرهابية أي المطابقة بين السنية والسلفية الجهادية العابرة للحدود[2].

يحتاج الوصول إلى الطائفية إلى تحويل الدين إلى عنصر رئيس في دوافع الصراع السياسي لإخراجه عن المطالب والوطنية، وإضفاء سمة الاحتراب الأهلي، وأخيراً إبعاد

=https://www.aljazeera.net/midan/reality/investigations/2018/7/19/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B5%D8%A9

تاريخ المشاهدة: 12/ 6/ 2020.

(1) حول الكتائب الصوفية في سوريا، انظر: «الصوفية لا يجاهدون في سورية فهم يكتفون بجهاد ما يسمى الكلمة وجهاد النفس؟»، على مدونة **الصوفية** في الثورة السورية، 18 تموز/ يوليو 2013، على الوصلة الآتية:

http://soufi-syr.blogspot.com/2013/07/blog-post_7569.html

تاريخ المشاهدة: 12/ 6/ 2020.

(2) حول استراتيجية النظام لتطييف الثورة انظر: بشارة. **سورية: درب الآلام**، ص318.

الأقليات وبشكل خاص المسيحية عنها لنزع صفة الشعبية (بحيث تجرد من تكويناتها الاجتماعية الشاملة تنويعات السكان)، وهو تكتيك نجح الأب من خلاله في حرف انتفاضة عام 1979 وتحويلها إلى صراع طائفي بين نظام علوي علماني وتنظيم إسلامي متشدد، لكن تطييف الصراع نجح أساساً بسبب تطييف النظام السياسي و«علونة السلطة» التي جرت مسبقاً[1].

جرى إضفاء الصبغة العلوية على عمليات القمع الوحشية للسكان المدنيين والتنكيل بهم مع إبراز متعمد للهوية العلوية[2]، بالتزامن مع مجموعة من الممارسات القصد منها إضفاء صفة العلوية على عمليات القمع، على سبيل المثال إجبار المعتقلين والمتظاهرين على السجود صورة بشار الأسد مرافقة بعبارة «من ربك؟» لإجبارهم على النطق بجملة: «بشار الأسد ربنا»، وتقصد نشرها وتعميمها[3]. رافق ذلك قصف

---

(1) حول علونة السلطة انظر: بشارة، **الطائفة**، ص ص363-371.

(2) بدءاً من إهانة أهالي البيضا والطواف بهم على قرى العلوية وصولاً إلى المجازر الجماعية بالأسلحة البيضاء والسواطير والتي استهدفت السكان السنة والفئات الضعيفة منهم في القرى المحيطة للقرى العلوية أو التي يقطن فيها سكان علويون ارتكب 20 مجزرة بهذه الطريقة في 20 شهراً، أي في مدة زمنية لا تتجاوز سنة ونصف. سورية،: 6 مجازر في محافظة حمص و5 في حماة و3 في ريف دمشق و2 في بانياس ومجزرة في كل من حلب ودرعا وإدلب ودير الزور، وأفظع هذه المجازر مجزرة الحولة (25 أيار/ مايو 2012) التي قتل فيها 49 طفلاً بعضهم رضع قطعت بالبلطات نصف رؤوسهم، و34 امرأة بعضهم حوامل بقرت بطونهم. انظر: المكتب الإعلامي للائتلاف الوطني، **بالسكين: المجازر التي ارتكبها الأسد بالسلاح الأبيض**، تقرير رقم 39، 2013.

(3) يمكن مشاهدة نماذج من هذه الحالات في المقطعين الآتيين:

«أجبروه على قول لا إله إلا بشار ثم قتلوه»، على اليوتيوب، على قناة TOP ARAB SOCIAL MEDIA بتاريخ 9/ 9/ 2011. على الوصلة:

https://www.youtube.com/watch?v=IuVsVqMotJ4

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

و«تعذيب سوري وإجباره على السجود لصورة بشار»، على موقع اليوتيوب، منشور بتاريخ 23/ 1/ 2012، على الوصلة:

https://www.youtube.com/watch?v=NUog6yF70Hk

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

ممنهج للمساجد والمآذن، في مشاهد لم يسبق أن سجلها التاريخ لا في هذه المنطقة ولا في غيرها من العالم[1].

وكان الأسد قد أطلق السلفيين الجهاديين من السجون، وخصوصاً معتقلي القاعدة والدولة الإسلامية في العراق في أيار/ مايو 2011، وسهل حركة الجهاديين، ساعده الإيرانيون عبر المالكي بتسهيل هروب 540 معتقلاً من معتقلي تنظيم الدولة الإسلامية في العراق الجهادي في تموز/ يوليو 2013 في عملية يعتقد كثيرون أنها كانت مدبرة[2] لتعزيز الجهادية السلفية في سوريا التي كانت لها شبكة رعاها النظام منذ 2003 لاستخدامها ضد الأمريكيين في العراق.

واكب ذلك كله خيبة أمل مريرة من المجتمع الدولي، فالنظام يقتل المدنيين وينكل بهم دون أن يقوم أحد بردعه، وسرعان ما بدأ ظهور الكتائب بأسماء إسلامية في الأرياف حيث استطاع النظام عزل المدن الكبرى عن الانخراط في الثورة، وظهرت الجهادية السلفية القاعدية في مطلع 2012 ممثلة في «تنظيم جبهة النصرة لأهل الشام» بزعامة أبو محمد الجولاني.

أ. صعود التسلُّف وانحسار التصوف

نجح الأسد في تحول الثورة إلى الأطراف، وعندما بدأت العسكرة تشكّلت معظم الكتائب في الريف ثم بدأت تزحف إلى المُدن، وبطبيعة الحال فإن الفقر وغياب التنمية والتهميش يجعل البيئة الريفية أكثر استعدادًا لقبول الفكر السلفي المتشدد، كما أن العنف الوحشي العاري الذي مارسه النظام السوري ضد السكان على بأشكال متعددة بنها المجاز، والعنف الرمزي الطائفي، وخيبة أمل من تدخل المجتمع الدولي لحماية المدنيين

(1) انظر على سبيل المثال مقطع فيديو بعنوان: «قصف المآذن في سوريا»، قناة العربية، 13/ 8/ 2011، على الوصلة:
https://www.youtube.com/watch?v=OE_ouvqVR4s
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(2) انظر مثلاً تصريح وزير العدل العراقي حسن الشمري في: أبو رمان، محمد. وأبو هنية. حسن، تنظيم «الدولة الإسلامية»: الأزمة السنية والصراع على الجهاية العالمية، ص12، حاشية رقم 148.

فضلاً عن تدخل إيراني متزايد على أساس مذهبي، وانتشار فكر سلفي الملامح بين معظم الكتائب المسلحة رسم خارطة جديدة للسلفية في سورية، عزز كل ذلك من فرص انتشار فكر متشدد يمكنه مواجهة هذا العنف بمزيد من التضحية والصلابة، وهو ما منح السلفية بيئة مثالية وسط المقاتلين.

صعدت السلفية الجهادية وانتشرت كثير من أفكارها حتى في التنظيمات والفصائل التي تصنف تحت الجيش الحر، لكن السلفية التي انتشرت في صفوه هذه التنظيمات ليست سوى أفكار من الجهادية السلفية، بمعنى أنها لا تشكّل منظومة أيديولوجية متماسكة بقدر ما هي أفكار متناثرة وقناعات تشكلت من ردَّات الفعل أثناء القتال، ذلك أن معظمها حريص على بناء دولة ديمقراطية حديثة. ينطبق هذا على العديد من الكتائب التي تشكلت من أبناء متعلمي أبناء المدن ذاتها.

انعكس ذلك على المناطق التي تمت السيطرة عليها وطُرد منها النظام، فقد قامت الكتائب الإسلامية ومعها الجهادية السلفية التي استفادت من المناخ وصارت الأقوى تنظيماً وكسبت قاعدة شعبية كبيرة بالسيطرة الإدارية على هذه المناطق وإنشاء ما سُمي بـ«الهيئات الشرعية» ومنظومة أمنيين لضبط الأوضاع وفرض «الإدارة الإسلامية»، في خبرة مستمدة من التجربتين الأفغانية والعراقية معاً، التي كانت تجربتها الأولى في مدينة حلب في شهر تموز/ يوليو 2012 بعد تحرير أكثر من نصف المدينة.

ومع هذا الصعود الفكري والإداري في الحكم المحلي انحسر التصوف بشكل ملحوظ، واضمحلت معظم الكتائب المحسوبة على التوجه الصوفي، لكن ممارسات الهيئات الشرعية في الإدارة بدأت تعطي نتائج سلبية موجهة ضد التنظيمات الجهادية والفكر السلفي الجهادي، خصوصاً مع وجود أربعة عناصر أثارت حنق السكان: الأول هو فرض نمط متطرف من الحياة لم يعهده السوريين في تاريخهم منذ دخول الإسلام إلى هذه البلاد، فالمعروف أن الإسلام الشامي له خصائص اللطف والتسامح مما يصعب معه تقبل هذا النمط. الثاني هو وجود المقاتلين الأجانب الذين تم مشاركتهم في القيادة الإدارية للمناطق وحكمها. الثالث استسهال الدم.

ب. نفوس ممزقة: حيرة ما بعد السلفية الجهادية

الانعطاف الأكبر ضد السلفية الجهادية بدء نهاية عام 2013 ظهر عندما استولى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، بعد انقسام جبهة النصرة في آذار/ مارس 2013، على قوس حدودي كبير شمال حلب وإدلب، وحاول استكمال السيطرة على المعابر الحدودية التي تمثل متنفس المعارضة الأخير، ومارس كل الوسائل الدموية لإخضاع الفصائل والسكان، عندها تم تشكيل «جيش المجاهدين»[1] من فصائل الجيش الحر التي تأثرت بعض الوقت بأفكار للسلفية وهدفت إلى طرد «تنظيم الدولة» إلى البادية[2].

هذا الانقلاب العسكري عكس انقلاباً نفسياً أيضاً، إذ يمكن بسهولة ملاحظة الارتياح الذي ارتسم على وجوه الناس في تلك المناطق، ومع ذلك كانت هذه الخبرة السيئة مع هذا التنظيم ومع الجهادية السلفية التي عاثت في الأرض فساداً واستباحة لم تكن سوى مرحلة هزت التدين، فبينما كان يعاني السوريون من نظام الأسد ووحشيته،

---

(1) تشكَّل جيش المجاهدين من 7 فصائل في حلب في 2 كانون الثاني/ يناير 2014وهي: كتائب نور الدين الزنكي الإسلامية، ولواء الأنصار، وتجمع «فاستقم كما أمرت»، ولواء الحرية الإسلامي، ولواء أمجاد الإسلام، ولواء أنصار الخلافة، وحركة النور الإسلامية، ولواء جند الحرمين. انظر بيان إعلان جيش المجاهدين على اليوتيوب: إعلان تأسيس «جيش المجاهدين»، قناة **حلب اليوم**، 2/ 1/ 2014، على الوصلة الآتية:

https://www.youtube.com/watch?v=izKtlM0KFeA

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

(2) انظر: وحدة تحليل السياسيات في المركز العربي، **انطلاقة المواجهة مع داعش على أبواب جنيف**، تقدير موقف، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014). يمكن قراءة الورقة على الوصلة:

https://www.dohainstitute.org/ar/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/document_FFBD521D.pdf

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020

وأيضاً: العقدة. أحمد. «حروب داعش في حلب وريفها منذ آب 2013 وحتى آب 2015»، موقع أورينت نت، 31/ 8/ 2018 على الوصلة الآتية:

https://2u.pw/K0sJ1

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

صار عليهم المعاناة بشكل مضاعف مع هذه التنظيمات. في مرحلة تالية حيث أعلن تنظيم الدولة قيام «دولة الخلافة الإسلامية» في 29 حزيران/ تموز 2014، فإن الفظائع التي ارتكبت تحت حكم التنظيم لإخضاع السكان، والتي شملت مساحات واسعة من الأراضي السورية تحت مسمى «الخلافة الإسلامية» هزت الصورة التي رسمها التنظيم بوحشيته الإيمان بالدين نفسه، فهل يكون تجلي الدين الواقعي هو هذه الصورة المفزعة؟!

ليس فقط قيام التنظيم وقسوته ووقوفه عقبة في وجه الثورة فرض أسئلة دينية، بل حتى سقوطه وانهياره طرح أسئلة دينية أيضاً، عن علاقة الإيمان بالنصر والهزيمة، فالذين هزموا التنظيم أكراد شيوعيون (SDF, PYD) يدعمهم بالسلاح والنار مسيحيون أمريكيون محافظون أو متشددون.

بعد أكثر من تسع سنوات قاسية للغاية في أتون الحرب ودوامة العنف التي كان الدين عنصراً جوهرياً فيها، ضعف التصوف الطرقي على نحو ملحوظ، فالمناطق التي سيطرت عليها داعش، والتي سيطرت عليها الجهادية السلفية سحقت تقريباً التصوف الطرقي بالكامل إما بتهجير شيوخه أو قتلهم. وتطورات الحرب المديدة، لكن ما بقي من الشيوخ بقي لهم القليل من الأتباع، فالأتباع الشباب إما هاجروا أو تم إجبارهم على التجنيد بعد انهيار هياكل المؤسسة العسكرية التابعة للنظام، فهم بين مشرد، ومهجر ومجند وقتيل أو شهيد، ولم يعد لهم إلا ما تبقى من العجائز، وسيتعين عليهم الكفاح كثيراً لاستعادتهم بعدما هزت الحرب إيمان الناس.

أما الكتائب الصوفية فبالكاد بقي لهم وجود من خلال عدد قليل من الكتائب منطوية تحت فصيل «الجبهة الشامية» العسكري في شمال حلب (منطقة درع الفرات)، وهو يكافح للبقاء مع تآكل التمويل الذي يحصل عليه، وتوسع خلافاته مع الحليف التركي التي تظهر بين الفينة والأخرى[1]، واقتتال الفصائل المستمر من حوله ومعه.

---

(1) انظر مقطع فيديو على يوتيوب: «تسريب صوتي متداول لقيادي بفصيل «الجبهة الشامية» يوضح أن تركيا قطعت عنهم الرواتب»، قناة الحدث، على الوصلة الآتية: =

أما التديّن الشعبي، الذي يمثل التصوف جوهره، وبعد كل تلك الخبرات والمآسي لم يعد كما كان، أي لم يعد نسخة واحدة متشابهة كتلك التي كنا نلحظها بيسر في دمشق وحلب مثلاً، تعرض المتدينيون عموماً لامتحان صعب، طُرح فيه عليهم أسئلة وجودية: أين الله من هذه العذابات التي يغرق فيها السوريون منذ سنين طويلة؟ لقد قتل الأطفال وحرقوا أحياءً ومُثِّل بجثثهم وذُبِحَ الكثيرون منهم وقُتِل الآخرون بكل أصناف الأسلحة من الكيماوي إلى الصواريخ البالسيتة والقصف الجوي واليورانيوم المنضب، وهم لا يزالون يموتون كل يوم، لماذا لا يتدخل الله لإنهاء معاناتهم؟ لماذا لا يستجيب دعائهم؟ من سيكون أصدق منهم تحت هذا البلاء العظيم؟ هل الإسلام فعلاً هو ما يؤمن به ويطبقه تنظيم الدولة؟ ما علاقة الدين بالقسوة؟

أين الملاذ؟

تظهر هذه الأسئلة الصعبة وأمثالها حاجتين أساسيتين من الحاجات الوجودية للإنسان[1]، وهما الأمان النفسي والانتماء، ومثل هذا المستوى من التهديد للحاجات الأساسية لابد أن يقود إلى تحول ديني بحسب مصطلح علم النفس الديني. ولسوء الحظ لم تتوفر أبحاث ميدانية حتى الآن تبحث في التحولات الدينية عند السوريين داخل سوريا وخارجها من المهجرين واللاجئين المنكوبين، وهم نحو نصف السكان. وما من شك أن قسماً كبيراً منهم يعانون من تداعيات ما يُعرف في علم النفس بـ«الصدمة» ومن «ما بعد الصدمة»، وهي بالطبع بيئة مثالية للتحول الديني.

= https://www.youtube.com/watch?v=n9S-GlEsPHo

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

(1) حول الحاجات النفسية الأساسية للإنسان انظر تعريف نظرية أبراهام ماسلو على موقع جمعية علم النفس الأمريكية (American Psychology Association):

APA Dictionary, "Maslow’s theory of human motivation", American Psychology Association. On link:
https://dictionary.apa.org/maslows-theory-of-human-motivation

تاريخ المشاهدة: 13/ 6/ 2020.

في عام 2013 أي في ذروة صعود الجهادية انخفضت نسبة الاعتقاد بأهمية الدين في الحياة بنحو 8٪ عن السنة التي سبقتها، وعلى خلاف ما قد يكون سائداً فإن القناعة بأهمية الدين في الحياة العامة هو عند السوريين أقل من العرب جميعاً عموماً حسب تقرير دولي ميداني[1]. في حين توصلت دراسة ميدانية أجريت على اللاجئين السوريين في مدينة اسطنبول حول أنماط التدين، أن العلاقات الاجتماعية مع غير المسلمين لا ترتبط بالتدين عند السوريين، وأن لا علاقة تربط التدين في موضوع الاستماع إلى الأغاني مثلاً الذي يعتبر في الأوساط الأكثر تشدداً من المحرمات الدينية، وأن الروابط على أساس الدين شبه معدومة، وتأثير التدين على أنماط النشاط الثقافي والاجتماعي المختلفة تقريباً معدوم أيضاً، في حين ذهب معظم أفراد العينة المبحوثة إلى تفضيل حكم سياسي ديمقراطي على خلفية إسلامية، ما يرون نموذجه في حزب العدالة والتنمية التركي[2].

ثم نشر كاتب ماركسي مغمور مقالاً في مجلة «طلعنا على الحرية» الثورية (في 21 شباط/ فبراير 2017)، التي تحرر وتصدر من غوطة دمشق، مقالاً عن طفل سوري (عبدالباسط السطوف) بترت قدماه بسبب القصف وعن مقطع الفيديو الشهير الذي يوثِّق لحظة وجوده في الأنقاض ينادي والده «يا بابا شيلني»[3]، وهو واحد من المقاطع

(1) هو تقرير Gallup:2015، يمكن مشاهدة خلاصة التقرير بالنسبة للدول العربية في: «تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في واقع متغير» (بيروت: UNDF. 2016)، ص29. يمكن مشاهدات التقرير كاملاً على موقع الأمم المتحدة الرابط:
https://www.un.org/ar/esa/ahdr/pdf/ahdr16.pdf
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(2) السعد، حسام. ومصطفى، طلال. **التدين وأنماط الحياة العامة عند الشباب السوري: دراسة ميدانية في مدينة إسطنبول** (اسطنبول: مركز حرمون، 2018)، ص ص34-35. يمكن الاطلاع على الدراسة كاملة على الوصلة الآتية:
https://harmoon.org/wp-content/uploads/2018/04/Religiosity-and-public-life-patterns-among-Syrian-youth.pdf
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(3) انظر المقطع على موقع اليوتيوب بعنوان: «صرخات طفل مؤلمة «يا بابا شيلني» في بلدة الهبيط بعد»، قناة ستيب نيوز، 16 شباط/ فبراير 2017. =

المروعة، يتناول الكاتب -من منظور إلحادي الحادثة- ويجد منها مدخلاً للدعوة إلى التخلي عن الإيمان بالله الذي تضافرت حسب الكاتب سلطته «مع سلطة الدولة وسلطة الأب» على رقاب السوريين وأدت إلى «إنتاج الإرهاب»، وللتخلص من هذا الإرهاب علينا «فكفكة» هذه السلطات الثلاث.

أدى المقال إلى ردة فعل واسعة غاضبة أشعلت وسائل التواصل الاجتماعي، ورأي فيها كثيرون استخداماً سيئاً لآلام الطفل في الدعاية للإلحاد، في حين هاجم الشيوخ المقال وحذروا من مروجي الإلحاد الذين تزداد أعدادهم «في هذه الأيام»[1]، أدى الهجوم على المجلة والمقال إلى سحب المقال، وحذفه من المواقع الرسمية للمجلة على الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، واعتذرت بشدة رئيسة التحرير عن نشر المقال، بل وأبدت «أسفها»، وأضافت أن «سياسة المجلة منذ بداياتها وطوال سنوات صدورها تقوم على مبدأ احترام الأديان ومشاعر المؤمنين في كل مكان»[2]، والواقع أن الاعتذار لم يكن لقناعة أسرة تحرير المجلة بقدر ما كان خوفاً على طاقم المجلة في مكتبها في دوما من تهديد حياتهم من قبل الفصائل الإسلامية، وبشكل خاص جيش الإسلام. وبالإضافة إلى أن هذه الحادثة تمثل شاهداً على نتائج الدراسات الميدانية السابقة طرحت لأول مرة للنقاش العام موضوع الإيمان والدين وكوارث الحرب.

= https://www.youtube.com/watch?v=7jv48pcxtaw

تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(1) أبرزها «كلمة فضيلة الشيخ أسامة الرفاعي بشأن ما تم نشره في مجلة (طلعنا عالحرية)»، 10 آذار/ مارس 2017. يمكن مشاهدتها على الوصلة الآتية:

https://www.youtube.com/watch?v=eyUUIJlbS_8

تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(2) الصفدي، ليلى. «طلعنا عالحرية: اعتذار وتوضيح»، طلعنا على الحرية، 7 آذار/ مارس 2017. يمكن قراءتها على الوصلة الآتية:

https://2u.pw/0hv7Z

تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

وفي 21 أيار/ مايو عم 2019 نشرت مؤسسة صدى، وهي مؤسسة سورية متخصصة باستطلاعات الرأي العام تعمل في تركيا، نتائج استطلاع أجري بين 1 نيسان/ أبريل و25 نيسان/ أبريل 2019 لعينة من الشباب السوريين من كلا الجنسين، شملت 1050 شاباً تتراوح أعمارهم بين 18 سنة و38 سنة عن الالتزام الديني، وأظهرت نتائج الاستطلاع أن أكثر 91٪ ملتزمون دينياً (متدينون)، لكن 68٪ التزامهم الديني ضعيف (أقل 50٪ مما يفترض)، فقط 9٪ إما ملحدون أو غير متدينين (لا يعطي الاستطلاع هامشاً للتوضيح)[1]. تنسجم نتاج هذا الاستطلاع المهم مع نتائج الاستبيانات المذكورة أعلاه، التي تؤكد على الرغم من ندرتها على طبيعة التدين السوري وخصوصاً في هذه الفترة.

وأخيراً في 15 حزيران/ يونيو 2020 نُشرت دراسة جديدة عن «تصورات الشباب السوري لمستقبل سوريا» من خلال عينة عشوائية شملت 800 شخص تتراوح أعمارهم بين 18 سنة إلى 35 سنة داخل وخارج سوريا، وأظهرت نتائج الدراسة أن 46٪ منهم لا يفضلون تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف مناحي الحياة، في حين 61,5٪ منهم يؤيد تطبيق الشريعة في بعض النواحي[2]، وخصوصاً الأحوال الشخصية. يعزز هذا الاستطلاع فكرة وجود «ردة قوية» من أنماط الحكم والتدين القاسية المرافقة له، والتي خبروها عبر التنظيمات المتطرفة فضلاً عن تنظيمي القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية.

---

(1) برو، محمد. «اتجاهات الشباب السوري تجاه السياسة والإعلام»، مؤسسة صدى للأبحاث واستطلاع الرأي، 21/ 5/ 2019. يمكن الاطلاع عليه على الوصلة الآتية:
http://www.sadasy.org/?p=722
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(2) مجموعة باحثين. **تصورات الشباب السوري لسوريا المستقبل** (اسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2020) ص16. يمكن الاطلاع على الدراسة كاملة على الوصلة
https://2u.pw/gB4Zx
تاريخ المشاهدة: 15/ 6/ 2020.

وعلى كل حال تبدو هذه النتائج التي تعود إلى تواريخ متباينة على اختلاف كبير مع الصورة النمطية التي تشكلت عن سوريا مع صعود السلفية الجهادية، التي تظهر هذه الدراسات على ندرتها كم هي صورة مضللة. لكن أليس من المنطقي أن تؤدي الحرب، الممتدة نحو عشر سنوات مع الفظائع التي رافقتها والتي ربما لا تتجاوزها فظاعة سوى قنبلة هيروشيما النووية، إلى رضوض نفسية وتطرح على الجميع أسئلة وجودية كما؟ يجب أن نفترض ذلك حتى مع غياب الدراسات فهذه نتيجة شبه حتمية، وهو حصل فعلاً، فبالإمكان مشاهدة نداءات الاستغاثة التي يرددها الضحايا، واستفسارهم عن عدم تدخل الله لحمايتهم أو حتى مجرد طلب حمايتهم.

ويبدو أن المساحة العامة لحضور الدين في حياة السوريين لم تتغير كثيراً، ولكن الذي تغير عنصران: الأول هو نمط التدين وشكله، والثاني توسع انتشار ظاهرة التحول الديني الكلي بدرجة ملحوظة[1]، لكنه توسع بقي محدوداً على وجه العموم[2]، يقود هذا للبحث أكثر في أشكال التحول الديني الذي يفتقر -لسوء الحظ- كلياً للدراسات الميدانية.

وكما هو معروف في علم النفس الديني أن للتحول الديني أنماطاً متعددة تتراوح بين التحول العزوف عن الدين إلى التدين، وهو ما يعرف بـ«الصحوة»، وبين البقاء على الدين والتحول في نمط التدين إلى الانتقال كلياً إلى دين جديد ويطلق عليه «تحول

---

(1) انظر العلي، شام. «في تصاعد رفض الخطاب الديني بين السوريين»، موقع الجمهورية، 15 آذار/ مارس 2017. يمكن قراءتها على الوصلة الآتية:
https://2u.pw/NuUJn
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

(2) خديج، هوزان. «تحولات المجتمع السوري.. اللادينيون والانكفاء عن الدين»، صحيفة العرب، لندن، 3/ 8/ 2017، ويمكن مشاهدتها على الوصلة:
https://2u.pw/NPjK9
تاريخ المشاهدة: 14/ 6/ 2020.

فكري»[1]، وهما الشكلان الأكثر شيوعاً، فالآلام التي تعجز عن التحكم فيها تجعل الحاجة إلى الاعتقاد (أي اعتقاد ديني أو نفي للدين) طاغية على الرغبة في المعرفة وحتى على العدالة نفسها[2]، لأن دافعها الأساسي هو البحث عن المعنى، وعن الأمان الداخلي وتصحيح صورة العالم المحيط.

وثمة رابط محتوم بين العنف السياسي ونشوء الأصولية وانتشار أفكارها ودفعُ الإنسان إلى حد التوحش عبر حاجة الماسة إلى العقائد الصلبة للتشبث بها من أجل البقاء، لكن العنف يخلق توجهاً عاماً ويبقى التحول الديني عملية فردية بحتة وليست حركة جماعية متسقة أو منظمة، وهو عموماً مرتبط بالخبرات الشخصية التي يتعرضها لها كل فرد على حدة، ومن المفهوم أن تثير الخبرات المؤلمة كلما اشتدت أكثر من غيرها أسئلة وجودية، وهذه الخبرات عموما ستحدد شكل التدين ووجهته[3].

وعلى العموم يمكن القول إن التحول الديني السوري يتركز في شكلين بشكل أساسي، الأول صحوي على شكل «الرجوع إلى القيم الدينية التي نشأ في بيئتها وأهملها في فترة ما بغض النظر عن نمط التدين الناشئ بهذا الرجوع أو «العودة إلى الدين». والثاني على شكل الخروج التام من الدين والأطر الدينية الأخرى بل حتى الثقافية التي نشأ عليها والانتقال إلى اعتقاد جديد (قد لا يكون ديناً جديداً) والبدء بمسار حياة مختلف سيؤدي إلى اكتساب هوية جديدة تسمح له بإعادة صياغة نفسه بشكل جذري. وهذا

---

(1) يذهب بعض علماء النفس إلى أنها ستة أنماط، كالآتي: 1. الصحوي (عندما يتعلق الأمر بنمط التدين وليس بالتحول الكلي)، 2. الصوفي (خبرة صوفية سابقة)، 3. الوجداني، 4. الإجباري (الإكراه الديني الخارجي)، 5. الفكري (البحث عن بديل)، 6. الخبراتي (الناشئ عن خبرة شخصية ما بالبديل). انظر: كوسه، علي. وأيتان، علي. **علم النفس الديني** (الدوحة: دار جامعة حمد بن خليفة، 2020)، ص165.

(2) كرستيفا، جوليا. **الحاجة المذهلة إلى الاعتقاد**، ترجمة: حنان درقاوي (الرباط: مؤمنون بلاد حدود، 2019)، ص124.

(3) كوسه، وأيتان. **علم النفس الديني**، ص137، ص155.

الشكل من التحول يتضمن أعلى درجات المعاناة، ويأخذ وقتاً، كما تؤثر فيه عوامل مختلفة بعضها عاطفي وبعضها فكري، وجميعها تتفاعل لتحدد شكل التحول النهائي[1].

خاتمة: هل هي عودة إلى التصوف؟

لقدر حررت الثورة السوريين من التبعية، ورفعت القدرة النقدية إلى حدود غير مسبوقة، وشكلت خبرة قاسية مع السلفية الجهادية لتدين في أبشع صورة ممكنة، ولم يعد بالإمكان توقع أن يكون لكلام الشيوخ والرموز الدينية التأثير نفسه قبل الثورة، مما يرجح أن ينشأ تحول في صيغة التدين الشعبي للسوريين الصوفي بطبيعة الحال، يدفع نحو صيغة جديدة من التدين سيكون عليه أن ينهض بمهمتين: الأولى تقديم الأمان النفسي (الملاذ الروحي) من أجل البقاء، والثاني تصور إيجابي بديل للدين (تصحيح صورته) يدعم الغرض الأول نفسه. ما من شك أن مسحة صوفية ستبقى راسخة في هذه العودة الجدية إلى الإيمان، ومع ذلك يصعب التنبؤ كيف ستكون صيغتها النهائية مع عدم وجود بحوث ميدانية تكشف عن المؤشرات.

والتصوف الكامن في هذا التدين الآخذ بالتشكل يفترض أن يتجلى كبداية جديدة للحياة وشكل من أشكال التحرر الفردي من كابوس العالم المعاش، لكنه أبعد ما يكون عن لاهوت تحرير سياسي، التحرير السياسي في ظل ظروف الحرب وجحيمها المستمر لا يناسبه سوى عقائد صلبة تعلي شأن التضحية وتكثف الرموز حولها، تلغي مساحات الغفران، أي العقائد السلفية التي يمكن أن تكون «لاهوت تحرير».

لكن الحرب لم تنتهِ، وما دامت مستعرة فإن التحول الديني وتغير صيغة العلاقة بينه وبين التصوف رهن بالتحولات القادمة، وشكل الحياة ودور منظمات المجتمع المدني وطبيعة الحياة العامة التي سيحياها السوريون لاحقاً ستحدد ما مستقبل الطرق الصوفية، والتي يظهر أنها مع الوقت آيلة إلى الضعف وربما الانقراض في المدى الطويل، إذ سيكون هنالك بدائل ومؤسسات تملأ الحاجة التي كانت تقوم بها تلك الطرق.

---

(1) المصدر نفسه، ص138، ص144.

المصادر والمراجع

- باروت، جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح** (الدوجة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

- برو، محمد. «اتجاهات الشباب السوري تجاه السياسة والإعلام»، مؤسسة صدى للأبحاث واستطلاع الرأي، 21/ 5/ 2019.

- بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)

- بشارة، عزمي. **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث وراسة السياسات، 2013).

- بطاطو، حنا. **فلاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأناً وسياساتهم**، ترجمة: عبد الله فاضل، ورائد النقشبندي، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

- بيرييه، توماس. «سياسة رجال الدين السنة في مدن سوريا البعثية»، تأليف جماعي، **كشف الغموض عن سورية**، تحرير: فريد اتش. لاوسن، ترجمة: فاتن شمش، (اسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018) ص ص147-164

- بينتو، باولو. «علاقات حرجة: التصوف والدولة في سوريا»، ترجمة: حمزة ياسين، معهد العالم للدراسات، 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016.

- تاريخ المشاهدة 12/ 6/ 2020

- الحاج، عبد الرحمن. **الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا: 2000-2011** (لندن: مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية، 2011).

- خديج، هوزان. «تحولات المجتمع السوري.. اللادينيون والانكفاء عن الدين»، صحيفة العرب، لندن، 3/ 8/ 2017.

- الخطيب، معتز. «التنافس على الدين والسياسة في سوريا»، الجزيرة نت، 5/ 8/ 2014.

- رايسنر، يوهانس. **الحركات الإسلامية في سورية: من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي** (بيروت: رياض الريس، 2005).

- الرفاعي، ليلى، وعامر، عبيدة. «الشبكة العلمائية الدمشقية: من النشأة حتى تفكك القواعد»، الجزيرة نت، 19/ 7/ 2018.

- السعد، حسام. ومصطفى، طلال. **التدين وأنماط الحياة العامة عند الشباب السوري: دراسة ميدانية في مدينة إسطنبول** (اسطنبول: مركز حرمون، 2018)

- مجموعة مؤلفين. **الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام** (دبي: مركز المسبار، 2013).

- عدنان. **مذكرات وذكريات: سنوات المجازر المرعبة من عام 1977 حتى عام 1983** (القاهرة: مكتبة مدبولي،2010).

- العسكري، عبود عبد الله. **الطرق الصوفية في سورية: تصورات ومفهومات** (دمشق: دار النمير، 2006).

- العسكري، عبود عبد الله. **تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور** (دمشق: دار نمير، 2006).

- العقدة. أحمد. «حروب داعش في حلب وريفها منذ آب 2013 وحتى آب 2015»، موقع أورينت نت، 31/ 8/ 2018

- العلي، شام. «في تصاعد رفض الخطاب الديني بين السوريين»، موقع الجمهورية، 15 آذار/ مارس 2017.

- عمادي، عمرو. «علمانيةً تنظيمياً: الحركات الإسلامية الدمشقية والثورة السورية»، ترجمة حمزة عامر، معهد العالم للدراسات، 31 آذار/ مارس 2018.

- كرستيفا، جوليا. **الحاجة المذهلة إلى الاعتقاد**، ترجمة: حنان درقاوي (الرباط: مؤمنون بلاد حدود، 2019).

- كوسه، علي. وأيتان، علي. **علم النفس الديني** (الدوحة: دار جامعة حمد بن خليفة، 2020).

- كومنز، ديفيد. **الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، 1999)

- مجموعة باحثين. **تصورات الشباب السوري لسوريا المستقبل** (اسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2020)

- المكتب الإعلامي للائتلاف الوطني، **بالسكين: المجازر التي ارتكبها الأسد بالسلاح الأبيض**، تقرير رقم 39، 2013

- وحدة تحليل السياسيات في المركز العربي، **انطلاقة المواجهة مع داعش على أبواب جنيف**، تقدير موقف، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

- يو إن دي بي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في واقع متغير** (بيروت: UNDF. 2016).

– Pierret, Thomas. **Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution** (Cambridge: Cambridge University Press, 2013),

– Weismann, Itzchak. "The Politics of Popular Religion Sufis Salafis and Muslim Brothers in 20th Century Hamah", International Journal of Middle East Studies. 37 (2005), USA, p.p 39-58

– Weismann, Itzchak. **Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus** (Leiden: Brill, 2001)

* * *

الربيع العربي وتحولات الخطاب الصوفي في المغرب

منتصر حمادة

ساهمت أحداث «الربيع العربي» التي اندلعت في المنطقة العربية ابتداءً من يناير 2011، في إحداث عدة تحولات في الخطاب الديني لأغلب الفاعلين الدينيين، سواء تعلق الأمر بالفاعلين في المؤسسات الدينية الرسمية، أو الحركات الإسلامية، الدعوية والسياسية والقتالية، أو التيارات السلفية أو الطرق الصوفية.

تروم هذه الدراسة التوقف عند بعض التحولات التي ميزت أداء الخطاب الصوفي بالتحديد، مع التوقف عند نموذج التصوف في المغرب، باعتبار تجذر التصوف المغربي مقارنة مع باقي أنماط التديّن، سواء تعلق الأمر بالتديّن السلفي أو التديّن الإخواني، مع استعراض معالم وتبعات هذا التحول. وبناءً عليه، تتوزع هذه الدراسة على أربعة محاور وخاتمة.

تحولات الخطاب الديني في المنطقة العربية

نحن نؤسس هذه الدراسة على فرضية لا تهم الخطاب الصوفي في المنطقة وحسب، وإنما تهم الخطاب الديني بشكل عام، وتفيد أن هذه الفرضية، أن أحداث «الربيع العربي» ساهمت في إحداث تحولات لدى الفاعلين في الخطاب الديني.

ونقصد بالخطاب الديني في هذا السياق، جميع الفاعلين الدينيين، سواء تعلق الأمر بأداء المؤسسات الدينية التابعة للدولة الوطنية، أو قل المؤسسات المعنية بصيانة

السياسات الدينية لدول المنطقة، أو الخطب الديني المُجسّد في الحركات الإسلامية، بتفرعاتها الثلاثة، الدعوية[1] والسياسية[2] والقتالية[3]، ومعها التيارات السلفية، والطرق الصوفية، والتي تهمنا أكثر في هذه الدراسة.

أ- ولو بدأنا مع التحولات التي سيشهدها الخطاب الديني في المؤسسات الدينية، يمكن استحضار المستجدات التي ستعرفها أغلب المؤسسات الدينية، ومنها ما صدر عن مؤسسة الأزهر في مصر، على هامش أحداث «الربيع المصري»، والحديث هنا عما اصطلح عليه حينها بـ«وثائق الأزهر»، وصدرت منها ثلاث وثائق أساسية: «وثيقة مستقبل مصر» (19 يونيو 2011)، و«وثيقة الأزهر بخصوص الربيع العربي» (31 أكتوبر 2011)، و«وثيقة منظومة الحريات الأساسية» (8 يناير 2012).

ب- أما مع الحركات الإسلامية، وخاصة حركات «الإسلام السياسي»، فقد كانت هذه الأحداث، فرصة لاختبار أطروحة «ما بعد الإسلاموية»[4] التي سطرها قبل 2011 الباحث الإيراني آصف بيات، بمقتضى التحولات التي سيعرفها أداء الإسلاميين المنخرطين في العمل السياسي، بالصيغة التي عايناها في عدة نماذج، نذكر منها ما جرى في المغرب وتونس وفرنسا:

- ففي المغرب، اتضح أن أداء حزب «العدالة والتنمية» كان متواضعاً مقارنة مع الآمال التي كانت تراهن عليه في مرحلة ما قبل اندلاع تلك الأحداث، بل ساهمت مواقف الحزب ومعه الحركة الإسلامية الموالية في المجال الدعوي، أي حركة «التوحيد والإصلاح»، في تسليط الضوء على خطاب العلمانية في نسختها المغربية، وتفيد إبقاء تدبير الشأن الديني على المؤسسة الملكية، في شخص مؤسسة إمارة المؤمنين، مع إبعاد الفرقاء

(1) من قبيل جماعات «الدعوة والتبليغ»، أو التيارات السلفية التي تمارس العمل الدعوي بعيداً عن العمل السياسي فالأحرى العمل القتالي، ونذكر منها على الخصوص «السلفية المدخلية».

(2) من قبيل الأحزاب السياسية القادمة من حركات إسلامية، كحزب «العدالة والتنمية» المغربي.

(3) من قبيل تنظيم «القاعدة» أو جبهة «النصرة» أو تنظيم «داعش»، ومُجمل الحركات الإسلامية القتالية.

(4) مقابله بالإنجليزية Post-islamism

الإسلاميين والحداثيين أو العلمانيين عن تدبير هذا الشأن، أو السماح لهم بالمساهمة النسبية في تدبيره، ولكن في حدود مُسطرة سلفاً.

- أما في تونس، فقد وصلت تعقيدات الأمر إلى درجة إعلان قيادات حركة النهضة عن ضرورة التفكير في إحداث قطيعة نظرية بين العمل الدعوي والعمل السياسي، على أمل أن تُترجم هذه القطيعة على أرض الواقع لاحقاً. نقول هذا أخذاً بعين الاعتبار أن الحديث عن الفصل بين العمل الدعوي والعمل السياسي عند الحركات الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي، ليس واقعاً لا يرتفع، وإنما لا يتجاوز في الغالب مقام إعلان نوايا، ونحتاج إلى سقف زمني حتى يتأكد منه المتتبعون لأداء الظاهرة الإسلامية الحركية.

- وفي فرنسا، وبسبب التحولات التي سيمر منها الخطاب الإسلامي الحركي في المنطقة العربية برمتها، اضطرت القيادات الإسلامية الحركية هناك، والمجسدة في تنظيم إسلامي حركي يحمل اسم «اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا»[1] إلى تغيير الاسم نحو «اتحاد مسلمي فرنسا»[2]، بمقتضى القلاقل السياسية والأمنية والثقافية والدينية التي أصبحت تثيرها الحركات الإسلامية في الساحة الفرنسية.

ج- أما مع التيار السلفي، فيمكن التوقف عند دلالات صدور كتاب يحمل عنوان: «ما بعد السلفية»[3]، بكل الإيحاءات الدالة لهذا العنوان، لأننا عشنا مباشرة بعد يناير 2011، تحولات لم تكن متوقعة قبل هذا التاريخ في أداء المشروع السلفي في المنطقة العربية[4]، أقلها إعلان سلفية الإسكندرية في مصر، تأسيس حزب النور السلفي والمشاركة في الاستحقاقات الانتخابية.

---

(1) مقابله بالفرنسية: Union des organisations islamiques de France

(2) مقابله بالفرنسية: Musulmans de France

(3) أنظر: أحمد سالم - عمرو بسيوني، «ما بعد السلفية: قراءة نقدية للخطاب السلفي المعاصر»، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2015، وجاء العمل في 696 صفحة.

(4) هناك مجموعة كتب ننصح بها في هذا السياق، نذكر منها عملان اثنان على الخصوص: كتاب «السلفيون والربيع العربي» لمحمد أبو رمان، وصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية [2013]، وكتاب «صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين»، لهنري لوزيير، وترجمه إلى اللغة العربية أسامة عباس وعمر بسيوني، وصدر عن دار النديم ودار روافد [2018].

د- نأتي للخطاب الصوفي، والذي سيتم تسليط الضوء عليه أكثر، بحثياً وإعلامياً، من قبل المؤسسات المحلية والأجنبية، مباشرة بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن[1]، لولا أن هذه المواكبة بقيت حبيسة المتابعات البحثية والإعلامية على الخصوص، وبدرجة أقل تحولات على أرض الواقع، وبشكل متواضع، بخلاف ما سنعاينه في المنطقة مباشرة بعد منعطف «الربيع العربي».

وإجمالاً، يمكن الجزم أن الخطاب الديني في المنطقة العربية، سواء تعلق الأمر بخطاب المؤسسات الدينية أو الحركات الإسلامية أو التيارات السلفية أو الطرق الصوفية، يمر من تحولات نظرية، بدأت أولى معالمها في سياق الإكراهات التي أصابت المنطقة بشكل صادم ومباشر على هامش التفاعل السياسي والأمني والاستراتيجي مع تداعيات أحداث 11 سبتمبر في مرحلة أولى، وتداعيات أحداث «الربيع العربي» في مرحلة ثانية، وبالتالي، لا يمكن للفاعل الصوفي أن يكون بعيداً أو غير معنياً بهذه التحولات، لأنه كان في صلبها، بمقتضى الحضور الوازن للتديّن الصوفي في المنطقة العربية، وخاصة في المغرب وموريتانيا ومصر والسودان ودول أخرى، وبمقتضى التوظيفات السياسية والاستراتيجية التي ستزج بالتديّن الصوفي في صراعات مفتوحة على تدبير الشأن الديني من جهة، ومنافسة فاعلين على النطق باسم الدين من جهة ثانية، وخاصة الفاعلين الإسلاميين، في العمل الدعوي والعمل السياسي والعمل القتالي.

ويهمنا هنا في هذه الدراسة، التوقف عند التحولات التي ميزت الخطاب الصوفي المغربي طيلة العقدين الأخيرين، وخاصة بعد منعطف أحداث «الربيع العربي»، وهذا موضوع المحورين التاليين.

التصوف المغربي ومنعطف اعتداءات 11 سبتمبر

تصاعدت وتيرة حديث صناع القرار في الساحة الغربية عن التصوف بشكل جلّي مباشرة بعد منعطف اعتداءات 11 سبتمبر 2001، حيث تم تسليط الأضواء على

(1) هذا ما سنتطرق إليه بتفصيل في المحور الثاني من الدراسة.

مفاهيم ومشاريع «السلفية» و«الوهابية» و«الجهادية»، وتطور الأمر إلى نقد التديّن الإسلامي الحركي، في نسخته القتالية أو قل «الجهادية»، مقابل الانتصار لخيار «الإسلام التقليدي» أو الإسلام الطرقي.

بل وصل الأمر إلى الحديث عن تفضيل أو الرهان على دعم الحركات الإسلامية المعتدلة، ضمن استحقاقات الحرب الكونية القائمة بين الإدارة الأمريكية والحركات الإسلامية «الجهادية».

كان علينا انتظار ثلاث سنوات بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن، حتى نعاين صدور تقارير أمريكية تدعو إلى تشجيع الطرق الصوفية، ونتحدث عن تقريرين شهيرين صدرا عن مركز «راند» للدراسات[1]، وجاء الأول تحت عنوان: «الإسلام المدني الديمقراطي»، وصدر سنة 2004[2]، حيث تعامل التقرير مع «الإسلاميين التقليديين والصوفيين» على أنهم «يشكلون الغالبية العظمى من سكان العالم الإسلامي، وهم يعبرون عن الإسلام المحافظ، ويؤكدون على السير على خطى السلف، والتمسك بالجانب الروحي للإسلام. وهم يعتمدون على المذاهب الأربعة في فهمهم للإسلام». ووفقاً لهذه الدراسة فإن هؤلاء الإسلاميين من ألد أعداء الوهابيين والسلفيين الجهاديين».

أما التقرير الثاني، ولا يقل أهمية عن الأول، فجاء تحت عنوان: «بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلامي»[3]، ولو أن التقرير أفرد مساحة أقل للصوفية، واعتبر المعتدلين هم «من يقومون بتقديس أئمتهم أو شيوخهم ويأخذون بالإسلام التقليدي دون التفسير الدقيق وغير الوسيط للقرآن والحديث يعني أنهم يفتقرون إلى

(1) Rand Corporation

(2) حرّرته شيريل بينارد بمشاركة كل من بيتر سكيل، كريستين فاير، ثيودور كاراسيك، رولي لال، أيان ليسير، وديفيد تالر. أنظر:

Angel Rabasa, Cheryl Benard, Peter Chalk, C. Christine Fair, Theodore W. Karasik, Rollie Lal, Ian O. Lesser, David E. Thaler. Building Moderate Muslim Networks. Published 2004 by the "RAND Corporation".

(3) Building Moderate Muslim Networks

واسطة دوما ويصلّون في القبور ويقدمون نذورهم ويؤدون الكثير من الأمور التي يمقتها الوهابيون»[1].

من الواضح أن خلفية تعاطي معهد «راند» ومعاهد أخرى، لا علاقة لها بخلفية تعاطي أسماء غربية مع التصوف قبل منعطف اعتداءات 11 سبتمبر 2001، حيث تبدو النزعة البراغماتية صريحة في ثنايا التعاطي مع الصوفية كما نقرأ في هذين التقريرين، مادمنا نتحدث عن استحقاقات حرب شبه عالمية ضد العنف والتطرف الديني، وواضح أيضاً أنه كان علينا انتظار أحداث اعتداءات نيويورك وواشنطن، حتى نخلص إلى أن «نبذ تعاليم الصوفية واجتهاداتهم المتأخرة يُعد من بين أهم الخسائر التي تكبدها العالم الإسلامي، باعتبارها حقا جزءً أساسياً، مما يجعل أغلب العالم الإسلامي يتسم بـ«الحداثة» بتعبير جوزيف لمبارد»[2].

وواضح أخيراً، أن الحركات الإسلامية المتشددة، من خلال إحالتها على بعض حيثيات هذين التقريرين، وتحديداً في الجزئية الخاصة بموضوع التصوف، تندرج ضمن باب التقزيم من دور الصوفية، إن لم يصل الأمر إلى مرتبة الشيطنة، مقابل الشيطنة التي قوبلت بها الوهابية في العديد من الأدبيات الغربية في مرحلة ما بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن، حتى إن المتلقي المسلم يصطدم بما يُشبه «الصراع الأكاديمي على تقييم الوهابية» بين ما صدر عن برنارد لويس الذي يُخصص فصلاً كاملاً في «شيطنة الوهابية» في أحد أعماله[3]، مقابل ما صدر عن المؤرخ الفرنسي شارل سانت برو، الذي خصص

(1) أنظر: «خارطة طريق أمريكية لبناء شبكات مسلمة معتدلة». شارك في إعداد الدراسة الباحثون: أنجيل راباسا – تشيرل بنارد – لويل تشارتز – بيتر سيكل.
Angel Rabasa, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz and Peter Sickle, Moderate Muslim Networks, RAND Corporation, 2007.

(2) جوزيف أ. ب لمبارد. تقديم كتاب «الإسلام والأصولية وخيانة الموروث الإسلامي: أبحاث كتبها باحثون مسلمون غربيون». تحرير سيد حسين نصر. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط، ط1، 2007، ص109.

(3) Bernard Lewis, What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response, New York: Oxford University Press, 2002.

فصلاً كاملاً أيضاً، ينتصر فيه للوهابية باعتبارها «حركة دينية إصلاحية ومجددة أكثر منها إيديولوجية طائفية متشددة»[1].

موازاة مع تسليط الأضواء الغربية على التصوف، ورغبة بعض صانعي القرار في المنطقة الانخراط في رد الاعتبار للتصوف، تمّ تجاهل مجموعة أسئلة، سبق أن تطرقنا إليها ببعض تفصيل في مقام سابق[2]، نورد بعضاً منها:

- إلى أي حد يمكن أن ينجح خيار استثمار التديّن الصوفي في مواجهة التديّن القتالي أو التطرف العنيف؟

- ما هي طبيعة الأدبيات الصوفية التي يعول عليها التصدي الفقهي لما يصدر عن الحركات الإسلامية الجهادية، ومعها جماعات «التطرف العنيف»؟

- كيف تعامل رموز الطرق الصوفية مع هذا الخيار؟ أو قل ما قول مشايخ الطرق والزوايا في هذا التوظيف، خاصة أن الأمر يتعلق بخيارات ذات تطبيقات سياسية وثقافية ودينية في آن. نقول هذا ونحن نأخذ بعين الاعتبار أن الأدبيات الصوفية تتحدث عن مقتضى عدة أدبيات صوفية تكرس أخذ مسافة من العمل السياسي فالأحرى التوظيف السياسي[3]، ومن ذلك، وعلى سبيل المثال لا الحصر، أثران اثنان على الأقل:

---

(1) أنظر: الباب الثاني من كتاب «مستقبل الإسلام بين الثورة والتغريب»، وجاء تحت عنوان: «الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأصول الإصلاح». من ص 239 إلى ص 356.

Charles Saint-Prot. Islam: l’avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation, Editions du Rocher, Monaco, 2008.

(2) أنظر لمزيد من التفصيل: منتصر حمادة، توظيف أتباع ابن عربي في الحرب على أتباع ابن لادن، القدس العربي، لندن، عدد 18 فبراير 2007، ويمكن تصفح النص الكامل للمقالة على الرابط:

https://2u.pw/5j6c4

(3) من الأعمال البحثية الغربية التي تناولت تفرعات العمل الصوفي في الساحة المغربية، وبالتحديد في مدينة فاس التي تلقب العاصمة العلمية بمقتضى احتضانها أقدم جامعة في العالم، أي جامعة القرويين، نذكر على الخصوص العمل الذي أصدره الأنثربولوجي الأمريكي إميليو سبادولا، بعنوان: «نداءات الإسلام». أنظر:

Emilio Spadola, The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco (Public Cultures of the Middle East and North Africa), Indiana University Press, December, 2013,: 216 pages.

- «حُب السلطة آخر ما يُنزَع من قلب المريد»؛

- «استشراف المريد في أن يعلم الخَلْق بخصوصيته، دليل على عدم صدقه في عبوديته»[1].

سياقات أحداث 11 سبتمبر وأحداث «الربيع العربي»

على الرغم من أن التديّن الصوفي تعج به المنطقة العربية، وإن كان لصيقاً بما يُصطلح عليه التديّن الشعبي، فإنه سيتم تسليط الضوء العالمي عليه بشكل شبه مكثف إعلاماً وبحثياً، مباشرة بعد اعتداءات 11 سبتمبر، وجاء تسليط الضوء بداية في الساحة الأوربية، لأنها الأقرب جغرافياً من دول المنطقة، ولأن الساحة البحثية هناك ذات تجربة بحثية طويلة في تناول الظاهرة منذ قرون، قبل أن يأتي لاحقاً عبر بعض التقارير البحثية الأمريكية.

لو توقفنا عند الحالة المغربية، على سبيل المثال لا الحصر، فالحضور الصوفي حاضر منذ قرون، حتى إن المغرب يوصف بأنه «بلد الأولياء» بمقتضى الحضور الكبير للعمل الصوفي، سواء كان فردياً أو جماعياً، في إطار ما يُصطلح عليه بالطرق الصوفية، مقابل المشرق الذي يوصف بأنه «بلد الأنبياء» بمقتضى ظهور الأنبياء هناك بالتحديد.

ومما يُميز العمل الصوفي بشكل عام، أنه لا علاقة له بالعمل الإسلامي الحركي، ونقصد بذلك أنه لا يروج للخطاب الديني الذي اشتهرت به أغلب الحركات الإسلامية، على الأقل في بدايات العمل الإسلامي الحركي، من قبيل خطاب «المفاصلة الشعورية» و«الحاكمية» و«الجاهلية» و«الولاء والبراء» وما إلى ذلك، لاعتبارات عدة، منها مثلاً أن هاجس الفاعل الصوفي يدور حول مواجهة «العدو الأكبر»، ويقصد به «هوى الذات» و«حظوظ النفس»، ولذلك «الجهاد الأكبر» في الاصطلاح الصوفي، يُقصد به مواجهة هوى النفس.

---

(1) والمقولة محورة عن حكمة من حِكم ابن عطاء السكندري، وشهرية جاء فيها: «استشرافك أن يعلم الخَلْق بخصوصيتك، دليل على عدم صدقك في عبوديتك». أنظر: «الحكم العطائية للإمام تاج الدين أحمد بن عطاء السكندري»، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام بن عرفة، تونس، ط 1، 2010، ص72.

في هذا السياق، أثير موضوع التصوف، باعتباره ورقة يمكن توظيفها من قبل السلطة السياسية في المغرب من أجل التصدي للتحدي الإسلامي الحركي، في شقه القتالي على الخصوص، لأن الشق السياسي مندمج في العمل السياسي، أو «العمل السياسي الشرعي» بتعبير الأدبيات الإسلامية الحركية.

يمكن اعتبار التديّن المغربي، أو تديّن منطقة المغرب الأقصى، من أهم العوامل التي حالت دون استفحال الظاهرة الإرهابية، مقارنة مع السائد في العديد من الدول العربية، وبيان ذلك كالتالي:

نُعاين في المغرب ما يُشبه «استقراراً» في المشهد الديني، تفاعلاً مع تنوع في أنماط التديّن السائد في المجال الإسلامي المغربي، بما يُفسر أن موضوع الحالة الدينية في المغرب أصبح خلال السنين الأخيرة، من أكثر المواضيع، دراسة ومتابعة، خاصة من طرف مراكز البحوث العربية والغربية.

كما يمكن اعتبار المغرب على هذا المستوى من بين النماذج المتقدمة في العالم العربي والإسلامي في اختبار تلك العلاقة الشائكة بين الإسلام والسياسة؛ حيث نجد مؤسسة إمارة المؤمنين (التي تجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية) والحركات الإسلامية (التي يتماهى لديها الديني والسياسي)، ومعها التيارات السلفية والطرق الصوفية. فالمغرب، وهو يعيش على إيقاع تحولات سريعة وعميقة، طالت كل مستويات الحياة الفردية والجماعية، في أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية والروحية، انخرط بشكل مباشر في تفكير ونقاش مجتمعي حول سؤال الهوية، الذي يتجلّى -على الأقل- في مستويين:

أ- المستوى المؤسساتي: المتمثل في مسلسل الإصلاحات الشاملة للحقل الديني، والسعي إلى إعادة هيكلته وفق ما يُعتبر خصوصية مغربية في طبائع التديّن وأنماطه على مستوى العقيدة (الأشعرية)، والمذهب (المالكية)، والتصوف (على طريقة الجنيد)، وهو ما أدى إلى مراجعة وظائف مؤسسات تسيير الشأن الديني والعلاقات القائمة بينها، وإلى إعادة الاهتمام بقضايا التديّن والإصلاح في المجتمع، من خلال المخططات والبرامج التي تتراوح بين التعليم والتكوين والإعلام.

ب- المستوى المجتمعي: المتمثل في تصاعد الصراع بين التيارات السياسية والثقافية حول منظومة القيم والمحددات الثقافية والحضارية للمغرب، الأمر الذي أفرز مجموعة من التحديات تبتدئ من الأسرة والمرأة وتنتهي بالمسألة اللغوية، مروراً بالمجالات الفنية والحقوقية والحريات العامة والفردية.

ضمن معالم هذا التديّن المغربي المتعدّد، نجد غلبة تديّن تقليدي وصوفي، وهو تديّن مختلف مقارنة مع التديّن الإسلامي الحركي، في شقيه الإخواني والسلفي، ومن هنا أهم أسباب النقد الذي يصدر عن الحركات الإسلامية المغربية ضد صوفية المغرب، إما لاعتبارات سياسية كما هو الحال مع التيار الإخواني، أو لاعتبارات عقدية كما هو الحال مع التيار السلفي الوهابي.

زيادة على مرجعية التديّن التقليدي أو التراث الديني الصوفي في المجال الإسلامي المغربي، نعاين أيضاً غلبة تاريخية لثقل المذهب المالكي، وحضور صريح للعقيدة الأشعرية، وهذه تركيبة دينية وثقافية، سطرَّ معالمها نُظُم تعليمي شهير صدر يوماً عن ابن عاشر، وجاء فيه: «في عَقْد الأشعري وفقه مالك، وفي طريق الجنيد السالك»[1]، وهو النُظم الذي يُخول لأحد الباحثين الاجتماعيين المغاربة التأكيد أن «العرض الديني المغربي المعتدل بديل للعروض المتطرفة بشمال وغرب إفريقيا»[2].

ابتداءً من منعطف اعتداءات نيويورك وواشنطن، وابتداءً بالتحديد من مطلع 2002، سوف يتم الشروع في مشروع ديني «إصلاحي»، اصطلح عليه رسمياً بمشروع «إعادة هيكل الحقل الديني» في المغرب، وجاءت أولى معالمه مع تعيين وزير جديد

(1) الدر الثمين والمرشد المعين بشرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين. ص 4، دار الرشاد الحديثة، طبعة 1991. أنظر لمزيد من التفصيل في أعمال الجنيد وأثره في الساحة المغربية: مبحث: مدرسة الجنيد وأثرها في التصوف المغربي وحرّره حكيم الفضيل الإدريسي، مجلة المجلس. (مجلة يصدرها المجلس العلمي الأعلى بالمغرب)، العدد 4، يوليو 2008.

(2) حوار مع عالم الاجتماع محمد الصغير جنجار، أجراه عبد العالي دمياني، الأحداث المغربية، الدار البيضاء، 11 فبراير 2015.

للأوقاف والشؤون الإسلامية[1]، قادم من طريقة صوفية، وهي الطريقة القادرية البودشيشية، والتي تعتبر اليوم من أهم الطرق الصوفية المغربية بمقتضى الإشعاع الذي تحظى به على الصعيدين المحلي والأجنبي[2].

جاءت هذه المستجدات في سياق تكريس سياسة دينية تهدف إلى تحقيق أمرين: الحفاظ على مقومات الهوية الدينية المغربية، والمتمثلة في العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والتصوف على طريقة الجنيد السالك؛ والثاني هو احتواء التطرف الديني، بما في ذلك «التطرف العنيف».

لن تخرج الخطوط العريضة لمشروع الوزير الجديد للأوقاف والشؤون الدينية على تنفيذ مقتضيات الخطب الملكية التي تتطرق للشأن الديني، بحكم إن الوزارة الوصية على الشأن الديني، مثل باقي أهم المؤسسات الدينية، وتفرعت معالم هذا المشروع محورين اثنين على الأقل:

أ- هناك أولاً، رسم إستراتيجية جديدة للدولة، طويلة المدى تستهدف جذور «العنف والإرهاب»، من خلال الواجهات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والدينية. وفي هذا جواب على القراءات التي ربطت اعتداءات الدار البيضاء بهذه الواجهات؛

ب- وهناك ثانياً، الرهان على استقرار المؤسسة الملكية من خلال التأكيد على مؤسسة «إمارة المؤمنين»، وإعادة الاعتبار لها ولمقتضياتها. وفي هذا رسالة واضحة، سواء بالنسبة للإسلاميين بحكم استنادهم إلى المرجعية الإسلامية الحركية، أو بالنسبة للعلمانيين بحكم مطالبتهم بفصل الدين عن الدولة.

(1) يتعلق الأمر بأحمد التوفيق، وهو روائي ومؤرخ، شغِل منصب مدير معهد الدراسات الإفريقية ما بين 1989 و1995 ومحافظاً للخزانة العامة بالرباط من 1995 إلى 2002، تاريخ تعيينه وزيراً للأوقاف والشؤون الإسلامية في عام 2002. له أربع روايات ومجموعة من الأعمال البحثية، وهو محسوب على التديّن الصوفي عبر بوابة الطريقة القادرية البودشيشية.

(2) سبق أن اشتغلنا على معالم الطريقة القادرية البودشيشية بالتفصيل في كتاب صدر تحت عنوان: «نحن والتصوف»، دار الشروق، الرباط، ط 1، 2009.

وتجسد مؤسسة إمارة المؤمنين في المجال الثقافي المغربي سلطة زمنية حاكمة يتداخل فيها البعد السياسي بالبعد الديني، ويكاد يُكرس هذا النمط من الحكم «ملكية ذات سمت علماني»، حيث يجتمع فيها البعدين السياسي والديني؛ بهذه الصفة، يحتكر الملك كأمير للمؤمنين مجال الدين باعتباره مجالاً استراتيجياً خاصا به، لذلك لا يسمح لأي مواطن أو جماعة أو هيئة بالحديث باسم الدين حفاظاً على وحدة الأمة في مذهبها المالكية وفي عقيدتها الأشعرية من جهة، وحفاظاً على وحدة مواطنيها مسلمين كانوا أو يهوداً من جهة أخرى.

نحن إزاء مُحددّات ومعطيات خوّلت للمغرب أن تحظى كلمته بمتابعة إعلامية كبيرة على هامش اجتماع رفيع المستوى نظمته لجنة مكافحة الإرهاب التابعة لمجلس الأمن في نيويورك مساء 30 سبتمبر 2014 حول موضوع «مكافحة التحريض على ارتكاب أعمال إرهابية بدافع التطرف واللاتسامح: مقاربة المغرب وتجارب دول أفريقية أخرى»، عندما أكد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربي، أن «مناهضة الإرهاب تقتضي إرساء المشروعية السياسية ودعمها بالإصلاح في جميع الميادين، كما تستدعي وجود مؤطرين دينيين من علماء وأئمة مؤهلين وواعين بمقاصد الدين ومصالح الأمة في انسجام مع شروط السلم والمعروف»، مضيفاً أن «التجربة المغربية تظل مثالية في هذا الصدد؛ إذ إنه بالإضافة إلى إمارة المؤمنين، التي تضمن المشروعية الدينية، يوجد المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية اللذان يقومان على الاعتدال والوسطية، وخدمة المصلحة العامة، إضافة إلى رعاية البعد الروحي للإسلام، المعروف بالتصوف، والذي يركز على الجانب الأخلاقي في التعامل مع الناس ويعبئ الوعي بحرمة الآخر»[1].

(1) أنظر: عبد الحق بلشكر، إرساء الشرعية السياسة والتحكم في التأطير والتعاون الاستخباراتي ومبادرة التنمية البشرية: المخابرات والأوقاف والشؤون الإسلامية والخارجية تقدم وصفة المغرب لمحاربة الإرهاب، أخبار اليوم، الدار البيضاء، 2 أكتوبر 2014. وسوف تتكرر نفس الإشارات بدور ومرجعية مؤسسة إمارة المؤمنين، على هامش زيارة بابا الفاتيكان للمغرب، بدعوة رسمية من المغرب، في الفترة الممتدة بين 30 و31 مارس 2019.

تحيلنا إشارة المسؤول المغربي للبعد الصوفي، من جهة أخرى، على إحدى أهم الجبهات التي تُميز في المغرب في سياق الحرب على «الجهاديات»، أي الجبهة الصوفية، ما دمنا نتحدث عن مجال تداولي يتميز أساساً بحضور نوعي وتاريخي للتديّن التقليدي/ الصوفي، إلى درجة وصف بلاد المغرب العربي بأنها «بلد الأولياء» مقابل وصف دول المشرق العربي بأنها «بلاد الأنبياء»، بما «يشفع» لصناع القرار في المغرب الرهان على الورقة الصوفية في معرض مجابهة الخطاب الإسلامي المتشدد والمتطرف، سواء كان مُمثلا في أتباع التيارات السلفية المتشددة (أو ما اصطُلح عليه إعلامياً بداية وبحثياً لاحقاً بـ«السلفية الجهادية»)، أو المنتمين والمتعاطفين مع «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» («الجماعة السلفية للدعوة والقتال» سابقاً)، وتنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» [«داعش»] لاحقاً.

كان التديّن الصوفي المغربي إذن، في صلب مشروع إعادة هيكلة الديني في المغرب، في حقبة ما بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن، مادام الأمر يتعلق بميراث ديني وثقافي أصيل في المجتمع المغربي، يمتد حضوره إلى قرون مضت، ويُعتبر باباً من أبواب صيانة الأمن الروحي للمغاربة من جهة، وأشبه بمناعة ضد شتى أنواع التطرف الإيديولوجي، سواء كان دينياً أو مادياً.

التصوف المغربي ومنعطف «الربيع العربي»

إذا كانت محاولات رد الاعتبار للتديّن الصوفي المغرب قد اتضحت بشكل جلي في الحقبة الزمنية الممتدة من أحداث نيويورك وواشنطن حتى أحداث «الربيع العربي»، فإننا سنعاين بعض نتائج هذه العودة بشكل جلي مباشرة بعد اندلاع أحداث «الربيع العربي»، في نسخته المغربية، والتي اصطلح عليها بحركة 20 فبراير [2011]، حيث عاينا ما يُشبه استنفار التديّن الصوفي المغربي، كما هو الحال مع إحدى أهم الطرق الصوفية في الساحة المغربية، والحديث عن الطريقة القادرية البودشيشية، التي ينتمي إليها العديد من المفكرين والمسؤولين السياسيين، بل والفاعلين في صناعة القرار، لعل أبرزهم وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، أحمد التوفيق.

وفي مجال الفكر، في شقه الديني بالتحديد، نجد المفكر طه عبد الرحمن، الذي اشتهر بالتأليف في الأخلاق والمنطق على الأقل حتى عام 2012[1]، أما في مقام العمل الديني فنجد أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء، وهو قيادي سابق في إحدى الحركات الإسلامية المحسوبة على المرجعية الإخوانية، قبل أن ينتقل إلى الانضمام للطريقة القادرية البودشيشية، إضافة إلى مجموعة من المسؤولين في أغلب مؤسسات الدولة، السياسية والأمنية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

وليس صدفة أن مؤسسة الرابطة المحمدية للعلماء التي يُديرها منذ 2007 أحمد عبادي، باعتباره عضواً في الطريقة القادرية البودشيشية، تضم العديد من الباحثين والموظفين الذين ينتمون إلى هذه الطريقة الصوفية بالتحديد، ولا يتعلق الأمر بالمراكز البحثية التي تشتغل على التصوف، من قبيل مركز الجنيد للأبحاث والدراسات الصوفية المتخصص[2]، لأنه متوقع أن يتولى باحث صوفي تدبير شؤون مركز يشتغل على قضايا التصوف، بل نعاين هذا المعطى حتى مع مراكز أخرى.

جاءت أهم معالم هذا الخروج العلني والرسمي للطرق الصوفية في عدة محطات قبل اندلاع أحداث «الربيع المغربي»، ولكنها كانت متوقعة وطبيعية أخذاً بعين الاعتبار النزوع الوطني لصوفية المغرب، لأنه لا توجد لديهم ارتباطات تنظيمية مع صوفية

(1) نتحدث عن منعطف 2012، لأنه ابتداءً من هذه السنة، سوف يشرع طه عبد الرحمن، القادم من طريقة صوفية، في نشر أعمال صنفها في خانة مروع إسلامي إصلاحي، باسم «النظرية الائتمانية» [أو النظرية الأخلاقية]، وتتضمن إشارات في الفلسفة السياسية، إلى غاية نهاية 2018، حيث سيُصدر كتابه «ثغور المرابطة»، الذي يأخذ فيه مسافة من الخطاب الصوفي، ويُمرر مواقف سياسية تتقاطع بشكل كبير مع خطاب الحركات الإسلامية، الدعوية والسياسية والقتالية، وهذا مقام من مقام المراجعات التي نعاينها في الخطاب الصوفي، ولكن بشكل فردي، وليس جماعياً، لأنها صادرة عن قلم بحثي، له مكانته البحثية في المغرب والمنطقة، وخاصة لدى الحركات الإسلامية خلال السنوات الأخيرة.

(2) مركز بحثي تابع لمؤسسة الرابطة المحمدية للعلماء، مقره مدينة وجدة (شرق المغرب)، قرب بلدية مداغ، حيث يقع مقر الطريقة القادرية البودشيشية، ورابط الموقع الرسمي للمركز كالتالي:
http://www.arrabita.ma/aljounaid

المشرق فالأحرى مع حركات أو مشاريع إسلامية حركية، باستثناء الارتباط الروحي الذي يُميز الخطاب الصوفي بشكل عام، على غرار الارتباط العقدي الذي يجمع المسلمين بشكل عام، بصرف النظر عن طبيعة مرجعياتهم العقدية والمذهبية والسلوكية، ونقصد به الارتباط الصوفي الإسلامي الذي يُركز على خطاب الأخلاق والتزكية ومجاهدة النفس.

ونذكر من هذه الإشارات السياسية للطريقة المعنية، مواقفها النقدية الصريحة من الإساءة للقرآن الكريم، أو إبان الاعتداء على قطاع غزة في 2006، أو الدعاء في مناسبات الطريقة مثل محطة تعزية العاهل المغربي في وفاة «لالة الطاووس» زوجة الشيخ حمزة، المرشد السابق للطريقة، حيث يبرز التسجيل الصوتي للمناسبة تأييد ومباركة الطريقة لكل مبادرات العاهل المغربي ومساندة مواقفه السياسية في قضية الصحراء وغيرها من القضايا السياسية بالمغرب، باعتباره «أميراً للمغاربة، استطاع أن يضع اليد على الجرح لإصلاح البلاد»[1]، أو نقدها مواقف نادية ياسين، القيادية في جماعة «العدل والإحسان» المحظورة، والتي قالت فيها إن النظام الجمهوري هو الأنسب لحكم المغرب، ومحطات أخرى.

مباشرة بعد اندلاع أحداث «الربيع المغربي»، نذكر منها واقعة تعتبر مفصلية في الحديث عن تحولات ميزت التديّن الصوفي المؤسساتي في الساحة المغربية.

ونقصد بالتديّن الصوفي المؤسساتي، التديّن الطرقي، أي التصوف المتمثل في طرق صوفية، ولا نتحدث ظاهرة التصوف الفردي التي نعاينها في الساحة المغربية بعد أحداث «الربيع العربي»، سواء كان الأمر يهم صوفيين كانوا من أتباع طوق صوفية ولكنهم أخذوا مسافة من التديّن الصوفي الطرقي، على غرار الإسلاميين (الإخوان والسلفيين) الذين أخذوا مسافة من العمل الإسلامي الحركي، أو تعلق الأمر بمتدينين لا علاقة لهم بالعمل الصوفي الطرقي، ولكنه ارتأوا ولوج العمل الصوفي بشكل فردي.

(1) حمزة البودشيشي: صوفي يوجه الأحداث السياسية من قبة الزاوية، موقع «محمدية بريس»، 30 غشت 2009، على الرابط الإلكتروني:
https://www.maghress.com/mohammediapress/941

هناك واقعة جعلت الخروج السياسي لأهم طريقة صوفية في المغرب، أمراً صريحاً، لأنه كان لصيقاً باحتمالات الاضطراب التي يمكن أن يسقط فيها المغرب بعد اندلاع أحداث «الربيع العربي»، ويتعلق الأمر بخروج الطريقة في مسيرة حاشدة بتاريخ 26 يونيو 2011، وشارك فيها حوالي 300 ألف شخص للرد على جماعة «العدل والإحسان» المحظورة التي تعارض الدستور باعتباره ممنوحاً وغير ديمقراطي، ونخص بالذكر ما جاء في تصريحات القيادي محمد حمداوي، وهو عضو الأمانة العامة للدائرة السياسية للجماعة وعضو مجلس الإرشاد، حيث اعتبر أن: «خيار المقاطعة في غياب أي تحول جدي ومسؤول نحو الديمقراطية هو خيار تلقائي انسجاماً مع الأعراف المدنية الناضجة المتعارف عليها حالياً والمؤسسة لآليات العمل الديمقراطي الحقيقي، والرافضة لكل تلاعب وتمويه واحتيال على الشعوب من أجل استصدار شرعيات مزورة»[1].

صحيح أن الناطق الرسمي باسم الطريقة البودشيشية، نفى أن يكون للزاوية أي طموح سياسي أو دوافع من أجل الوصول إلى السلطة، مضيفاً أن الطريقة تتدخل فقط في المنعطفات الإستراتيجية الكبرى، ويكون الهدف هو تحقيق وحدة المغرب واستقراره، لذلك «نزلنا بقوة إلى الشارع لدعم الدستور الجديد، وقبل ذلك من أجل الصحراء المغربية والتنديد بالرسوم المسيئة للنبي محمد ﷺ»[2]، إلا إنه يصعب صرف النظر عن المحددات السياسية التي تقف وراء هذه الواقعة، والصادرة عن طريقة صوفية، وهذا عينُ ما أشارت إليه حينها بعض المتابعات الإعلامية، نذكر منها ما صدر عن أحد الباحثين، من المتتبعين للخطاب والمشروع الإسلامي الحركي، حيث اعتبر أن «الزاوية [الطريقة البودشيشية] لبست جبة سياسية بعد ربيع الثورات العربي لخلق توازن سياسي

---

(1) تصريح صدر في أسبوعية «الحياة»، الدار البيضاء، العدد 145، 16 يونيو 2011.

(2) وفي سؤال عن ما إذا كانت أحداث «الربيع العربي» ستدفع صوفية الزاوية البودشيشية إلى تأسيس حزب سياسي، قال السباعي إن «الطريقة لن تتحول أبدا إلى كيان سياسي، فميدانها هو تربية الأفراد وتزكية النفوس». أنظر: عمر العمري، الزاوية البودشيشية والعمل السياسي بالمغرب، موقع «الجزيرة. نت»، 2 فبراير 2012، على الرابط الإلكتروني:
https://2u.pw/TlaOB

داخل المغرب يتيح للنظام السياسي تجاوز ضغط الشارع المغربي الذي يطالب بإصلاحات جذرية»، مضيفاً أنها «تلعب دوراً سياسياً في مجابهة جماعة العدل والإحسان، التي تمثل معارضة شرسة للنظام المغربي، وقد كان شيخها عبد السلام ياسين بودشيشياً في بداية أمره ثم انشق عن الزاوية»[1].

هذا الانخراط الصوفي العلني في المعترك السياسي بشكل غير مباشر[2]، كانت له عدة تبعات على صورة العمل الصوفي من جهة، وعلى مصير هذا العمل لدى أتباع التديّن الصوفي من جهة ثانية، وسوف نتوقف عند معطيين اثنين على الأقل:

أ- تبعات من خارج الذات الصوفية: التشويش على صورة العمل الصوفي

ويمكن تلخيص هذا المأزق في ارتفاع المؤشرات النقدية ضد الخطاب الصوفي، والتي إن كانت تصدر في مرحلة سابقة عن أتباع الخطاب الإسلامي الحركي، من قبيل الخطاب السلفي الوهابي، أو الخطاب الإخواني، إلا أننا سنُعاين انخراط بعض أتباع الإيديولوجيات اليسارية[3] في نقد الخطاب الصوفي بمقتضى تورطه المباشر أو غير المباشر في الاستحقاقات السياسية.

بمعنى آخر، ورغم نهل السلفيين والإخوان والصوفيين جميعاً من مرجعية إسلامية، بصرف النظر عن معالم أفقها العقدي والمذهبي والسلوكي، فإننا كنا نُعاين صدور انتقادات عن الخطاب السلفي الوهابي والخطاب الإخواني ضد الطرق الصوفية،

---

(1) عمر العمري، الزاوية البودشيشية والعمل السياسي بالمغرب، المرجع نفسه.

(2) نتحدث عن انخراط صوفي غير مباشر في المعترك السياسي، لأننا لا نتحدث عن حزب سياسي صوفي، بقدر ما نتحدث عن انخراط فاعلين صوفيين في تدافع سياسي عرفه المغرب إبان أحداث «الربيع العربي».

(3) أنظر في هذا السياق النقدي الصادر عن مرجعية إيديولوجية يسارية، دراسة الباحثة المغربية هند عروب، على الرابط:

Arroub, H. (2020). The King, Religion, the State, and Civil Society in Morocco: Can Think Tanks Help? In:
https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/66613/ssoar-2020-arroub-The_King_Religion_the_State.pdf?sequence=5

إما لاعتبارات عقدية أو إيديولوجية أو غيرها، وهذا أمر متوقع، ويكفي استحضار الخلاف القديم والمتجدد بين «أهل الشريعة» و«أهل الحقيقة» حسب الاصطلاح التراثي، أو قل بين أهل الفقه وأهل التصوف[1]، إلا أن المستجد في الساحة المغربية مباشرة بعد أحداث «الربيع العربي»، أننا نُعاين انتقادات ضد التصوف، وخاصة ضد التصوف العملي وليس التصوف النظري، صادرة عن أقلام بحثية وإعلامية مغربية تنهل من مرجعية إيديولوجية لا علاقة لها بالمرجعية الإسلامية، من قبيل ما يُصطلح عليه بالمرجعيات الحداثية والعلمانية والتنويرية.. إلخ، وخاصة تلك الأقلام التي تنهل من إيديولوجيات سياسية لديها منخرطة في صراع سياسي ضد السلطة الحاكمة، بصرف النظر عن تراجع الوزن التنظيمي لهذه الإيديولوجيات في الساحة المغربية منذ عقدين تقريباً، تزامناً مع ظاهرة أفول الإيديولوجيات اليسارية والقومية والاشتراكية في المنطقة العربية.

من معالم التحولات التي عاينا لدى الأقلام الصوفية، انخراط بعض الرموز الفكرية التي تنهل من مرجعية صوفية في الإدلاء بمواقف سياسية إيديولوجية لم يُفترض أن تصدر عن المتديّن الصوفي، ولعل أهم الأمثلة في هذا السياق، ما صدر عن المفكر المغربي طه عبد الرحمن، أحد رموز الاشتغال على الأخلاق أو قل الإصلاح الإسلامي من منظور أخلاقي، بحكم إنه «فقير»[2] من فقراء الطريقة القادرية البودشيشية، وتأكد ذلك في مجموعة من الأعمال التي حررها طه عبد الرحمن مباشرة بعد أحداث «الربيع العربي»، يتقدمها كتابه «روح الدين»، الذي تضمن قراءات نقدية في الخطاب الإسلامي الحركي والخطاب العلماني، إضافة إلى نقده لأداء المؤسسات الدينية والمرجعيات الشيعية،

---

(1) بصرف النظر عن مغالطات نظرية وعملية تتضمنها هذه الاصطلاحات في معرض التفرقة بين التفقه والتصوف.

(2) لقب «فقير»، يُطلق على أعضاء الطرق الصوفية، ويُقصد به في هذا السياق، أن المتديّن الصوفي، فقير روحياً، ويبحث دوماً عن تغذية جاهزيته الروحية لمقاومة إغراء حظوظ النفس، ومن هنا دور الشيخ في المرجعية الصوفية، وإن كنا نعاين اليوم بداية تحرر بعض الصوفيين من مرجعية أو دور وجود الشيخ في التربية الصوفية.

ولكن انتقد حتى التديّن الصوفي[1]، قبل ظهور مواقفه السياسية الصريحة، ذات النفس النقدي، وجاءت بشكل صريح في كتابه الأخير الذي يحمل عنوان «ثغور المرابطة»[2]، حيث أفصحت مواقفه السياسية المسجلة في هذا الكتاب عن نزوة سياسية، نزعتْ عنه عباءته الفلسفية، لتلقيه ضحية مباشرة في مجال النقد السياسي والإيديولوجي[3]، واتضحت تلك المواقف السياسية الصريحة في مواقفه من عدة أنظمة سياسية في الشرق الأوسط، بل إن بعض هذه المواقف تكاد تُحيل على المواقف ذاتها التي تصدر عن بعض الحركات الإسلامية «الجهادية»، وهذا أمر كان غائباً في أغلب مواقف طه عبد الرحمن، على الأقل قبل منعطف «الربيع العربي»[4].

(1) تسببت له هذه الانتقادات ضد التديّن الصوفي في صدور انتقادات من داخل الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها، أو التي كان محسوباً عليها، لأنه أخذ مسافة من العمل الصوفي المؤسساتي، متبنياً العمل الصوفي الفردي عبر بوابة العمل البحثي.

(2) طه عبد الرحمن، «ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية»، منشورات مركز مغارب، ط 1، الرباط، 2018.

(3) اعتبر أحد الباحثين المتتبعين لأعمال طه عبد الرحمن، أن عمله هذا الذي يُفترض أن ينهل من مرجعية صوفية «قد يفاجئ كتاب الكثير من المتلقين الذي تعاملوا مع طه عبد الرحمان، لوقت طويل، باعتباره فيلسوفاً مؤصلاً للمفاهيم من داخل النظام المعرفي العربي الإسلامي، لكن القراءة المعرفية الفاحصة المسلحة بوعي سوسيو - ثقافي لا تنطلي عليها التقية الفلسفية، لأن مشرط سوسيولوجي الثقافة لا يستسلم للمعطيات الخطابية التي تمارس الإخفاء أكثر ما تمارس الإبانة»، مضيفاً أنهب صدور هذا الكتاب، يبدو «أن طه عبد الرحمان فضل الكشف عن أجندته السياسية التي طالما أخفاها بغلاف فلسفي شفاف، والواضح أنها تصب، منهجيا، في الاتجاه العرفاني وتصب، سياسياً، في الاتجاه الصحوي». أنظر: إدريس جنداري، قراءة في كتاب «ثغور المرابطة» لطه عبد الرحمان، موقع «المجلة الثقافية»، 20 ديسمبر 2018، على الرابط الإلكتروني:
https://thakafamag.com/?p=19449

(4) نستثني هنا ما جاء في كتابيه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» [2002] و«الحق العربي في الاختلاف الفكري» [2005]، لأنهما إصداران تضمنا عدة مواقف سياسية نقدية ضد صناع القرار في الغرب على الخصوص، إضافة إلى كتابه «الحداثة والمقاومة» [2007] الذي يُدافع فيه عن حزب الله.

على أن هناك تبعات سلبية أخرى سوف تهم العمل الصوفي، وصادرة من الداخل هذه المرة، بخلاف التبعات سالفة الذكر التي يمكن التعامل معها على أساس أنها صادرة من الخارج، سواء كانت قادمة من أقلام تنهل من مرجعية إيديولوجية إسلامية أو مرجعية إيديولوجية مادية، وهذا محور المحدد الموالي.

ب- تبعات من داخل الذات الصوفية: الدعوة إلى «ما بعد الطرقية»

في سياق ظاهرة أو موجهة «الما بعديات»، تلك التي بزغت عالمياً بداية، وفي المنطقة العربية ثانياً، والتي أفرزت على سبيل المثال لا الحصر، خطاب «ما بعد العلمانية»، «ما بعد الحداثة»، «ما بعد الإسلام السياسي»، «ما بعد السلفية».. إلخ[1]، سوف نطرق باب «ما بعد التصوف الطرقي» في المنطقة بشكل جلي مباشرة بعد منعطف أحداث «الربيع العربي»، مع الإشارة إلى أن الظاهرة المعنية هنا، أي «ما بعد التصوف الطرقي»، كانت قائمة بالفعل قبل هذا المنعطف، إلا أن ما جرى مع تبعات أحداث «الربيع العربي»، أننا سنُعاين تجليات واضحة لهذا الخطاب.

لا نتحدث هنا عن «ما بعد التصوف»، لأن النزعة الصوفية ابتداءً، قديمة ونجدها عند بعض أتباع الأديان الإبراهيمية، إضافة إلى أتباع بعض العقائد الوضعية، ولو أن حديثنا يهم التصوف الإسلامي السني دون سواه، وبالتالي لا نتحدث عن التصوف اليهودي أو التصوف المسيحي ولا حتى عن التصوف الشيعي[2].

ومعلوم أنه بدأنا نُعاين خلال العقد الأخير على الخصوص رواجاً لأطروحة «ما بعد الطرقية»، ونخص بالذكر ما اشتغل عليه الباحث الفرنسي المسلم، إريك جوفروا،

---

(1) بل إن الحيرة الكونية وصلت إلى درجة اشتغال بعض الأقلام الغربية على مفهوم «ما بعد الإنسان» Post Humanism.

(2) نقول هذا بصرف النظر عن وجود قواسم وفوارق بين هذه الأنماط من التديّن الصوفي.

أحد دعاة التديّن الصوفي في الساحة الأوربية، واشتهر على الخصوص بكتابه الذي يحمل عنوان «المستقبل للإسلام الروحاني»[1].

بل أصبحنا نُعاين في الساحة المغربية، وهي ساحة دينية صوفية، أن بعض الباحثين في المجال الديني، وخاصة بعض المتخصصين في العمل الصوفي، بما في ذلك بعض الباحثين الذين ينهلون منه، ينتصرون بشكل أو بآخر لهذا الخيار، ولكن، بسبب الحساسية الكبيرة التي يُثيرها الحديث عن «ما بعد التصوف الطرقي» في «بلد الأولياء»، فإننا نعاين تحفظ هذه الأسماء عن الترويج لهذا الخيار، مع استمرارها في الدفاع عن الخطاب الصوفي، قولاً وعملاً، من خلال أعمالها البحثية، ولكن بعيداً عن الانتماء المؤسساتي لطريقة صوفية، ومن هنا نقرأ مجموعة من المؤاخذات النقدية التي صدرت عن أبي يعرب المرزوقي، ذات الصلة بالتدين الصوفي، والقلاقل المرتبطة بظاهرة الطرقية[2]، منها التنبيه إلى أنه «كان من المفروض ألا يؤدي التصوف السني إلى الطرقية التي هي نفس لدولة الإسلام الظاهرة أو بديل منها، [خاصة أنه يجمع بين] النزعتين الباطنية والفلسفية في المستوى العلمي»[3].

يقتضي بيت القصيد الإجابة على سؤال يكاد يكون لا مفكراً فيه عند أغلب أتباع الطرق الصوفية: لماذا الحديث أساساً عن «ما بعد التصوف الطرقي»؟، وما هي الأسباب

---

(1) أنظر: إريك جوفروا، «المستقبل للإسلام الروحاني»، ترجمة هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2016، والعمل ترجمة للكتاب الصادر بداية بالنسخة الفرنسية، وعنوان:
Eric Geoffroy, L'Islam sera spirituel ou ne sera plus, Le Seuil, Paris, 2016, 240 pages.

(2) نقول هذا مع الأخذ بعين الاعتبار الاختزال السائد للتصوف في الزوايا عند بعض الباحثين، والحال أن الظاهرة الطرقية تعتبر وجهاً من الأوجه التاريخية التي تندرج في ما يُشبه أجرأة التصوف، وبالتالي، لا يمكن اختزال التصوف، كمعرفة وذوق وأفق، في «الطرقية» حصراً، دون التقزيم أو التقليل من الأدوار التاريخية للطرقية، أقلها المساهمة في التصدي للفتن السياسية والدينية والاجتماعية، كما عاينا ذلك في عدة تجارب مغربية.

(3) أبو يعرب المرزوقي، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص196.

أو المقدمات التي دفعت إريك جوفروا هناك في فرنسا، وبعض الباحثين المغاربة، إلى الحديث عن خيار «ما بعد التصوف الطرقي»؟ وهم ينهلون من العمل الصوفي، بل يدافعون عنه، في مواجهة الانحرافات التي طالت التديّن الإسلامي بشكل عام، وخاصة الانحرافات التي طالت العمل الإسلامي، من قبيل تلك الصادرة عن المرجعيات الإسلامية «الجهادية»؟

واضح أننا نتحدث هنا عن آفات مسكوت عنها، طالت العمل الصوفي في نسخته الطرقية أو الحركية، أي العمل الصوفي الذي يُجسد في طرق صوفية، كما هو الحال في العديد من الدول الإسلامية، من قبيل المغرب ومصر وتركيا والسودان ومصر وبلدان أخرى.

بل إن تأمل بعض هذه الآفات، يُحيلنا على الآفات ذاتها التي طالت العمل الإسلامي الحركي، ولكن حينها، أي أثناء اشتغال الباحثين -بما في ذلك الباحثين الإسلاميين- على الانحرافات التي عرفها التديّن الإسلامي الحركي في المغرب أو في المنطقة، اتضح أن تلك الانحرافات أو التحولات أصبحت تميز التديّن الصوفي أيضاً، ويكفي في هذا السياق، استحضار المأزق النظري والعملي التي تورطت فيه مجموعة من الطرق الصوفية في مصر، على هامش الإعلان عن «المجلس الأعلى للطرق الصوفية» والذهاب إلى مرتبة إصدار بطاقة العضوية لمؤسسة صوفية، بينما التصوف منذ القرن الثاني والثالث الهجري، عندما كان فردياً، ومن القرن السادس والسابع هجري عندما تحول للعمل المؤسساتي لا يقوم على بطاقة العضوية.

اتضح أن التصوف المغربي يمر من عدة قلاقل سلوكية، أفضت إلى فتح أبواب الاشتغال البحثي عليها، وبالكاد أصبحنا نعاين في المغرب تنظيم بعض الندوات أو المؤتمرات التي تتطرق للتحديات التي يمر الخطاب الصوفي اليوم، وأخذاً بعين الاعتبار أن منظمي هذه المؤتمرات ينهلون من مرجعية صوفية، يمكن الإقرار أننا إزاء اعتراف غير مباشر بتحولات يمر منها التديّن الصوفي في المغرب اليوم.

تفاعلاً مع هذه التبعات والتحولات التي يمر منها التصوف المغربي خلال العقود الأخيرة، بما في ذلك تحولات ما بعد أحداث «الربيع العربي»، عبر الانخراط غير المباشر في الترافع السياسي، أو بزوغ نزعة تروم تبني «ما بعد التصوف الطرقي» وتحولات أخرى، نخلُص إلى أن التصوف المغربي يمر من عدة تحديات، أحصينا منها ثلاثة تحديات على الأقل: تحديات ذات صلة بالذات الصوفية؛ تحديات ذات صلة بالمحيط القريب؛ ثم تحديات ذات صلة بالمحيط البعيد.

- فأما الأولى، وأخذاً بعين الاعتبار مُميزات التديّن الصوفي، والذي يقوم على الانتصار لهاجس التزكية، أو قل تخليق الذات، ومواجهة «العدو الثاني» لهذه الذات، أي هوى النفس، وأخذاً بعين الاعتبار كذلك أن إغراءات توظيف التصوف، لاعتبارات شخصية أو إيديولوجية أو سياسية أو غيرها، فإن أهم التحديات التي تطال الذات الصوفية[1] في تفاعلها مع حظوظ النفس، تكمن في الرضوخ لهذه الإغراءات، وهذا ما نعاينه على أرض الواقع المادي في الحالة المغربية.

- بالنسبة لتحديات المحيط القريب، فنقصد بها مُجمل التحديات المرتبطة بالخطاب الديني بشكل عام، سواء كان خطاباً دينياً وعظياً، صادراً عن مؤسسة دينية، أو مشروع إسلامي إيديولوجي؛ أو كان خطاباً دينياً سياسياً، ومن باب أولى، إن كان الأمر يتعلق بالخطاب الديني القتالي، أو قل «الجهادي»، ومن ذلك خطاب النقد أو التقزيم الذي يتعرض له العمل الصوفي من طرف الحركات الإسلامية.

- وأخيراً، يصعب حصر مجموعة من التحديات التي تطال العمل الصوفي، ذات الصلة بتحديات المحيط البعيد، ونقصد بها بشكل عام التحديات التي تطال الإنسانية

(1) من بين أحدث الأعمال النوعية التي اشتغلت على حاضر وآفاق الخطاب الصوفي اليوم، نحيل على كتاب حديث الإصدار لعبد الحكيم أجهر، وجاء تحت عنوان: «الحقيقة وسلطة الاختلاف: التصوف بوصفه إجابة أخرى عن السؤال الإسلامي»، وصدر عن المركز الثقافي للكتاب، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 2019، وجاء في 259 صفحة.

جمعاء، بمقتضى «النزعة الإنسانية» التي تُميز الدين الخاتم، والذي جاء نبيه الكريم رحمة للعالمين، ولكن، يمكن أن نذكر من هذه التحديات ثلاثة على الأقل، ضمن لائحة عريضة من التحديات: الفلسفات المادية المُعادية لتلك النزعة الإنسانية وإن كانت تدعي الدفاع عنها؛ الرأسمالية المعادية للإنسانية جمعاء وإن كانت تدعي خلاف ذلك[1]؛ الديانات الرقمية المعادية للديانات التوحيدية، وإن كانت هي الأخرى تدعي خلاف ذلك.

خاتمة:

وحاصل الكلام في هذه الدراسة، أن التصوف المغربي يمر من عدة تحولات نعاينها منذ عقود، وازدادت هذه التحولات وضوحاً بعد أحداث «الربيع العربي»، مما أفرز مجموعة من التبعات على الذات الصوفية من جهة، أقلها الترويج لخطاب يرقع شعار «ما بعد التصوف الطرقي»، موازاة مع تحديات جاءت من خارج الذات الصوفية، أهمها فورة الانتقادات الموجهة إلى أهل العمل الصوفي بخصوص تورطه في المعترك السياسي بينما معلوم عن التصوف منذ قرون أخذه مسافة من هذا المعترك، إضافة إلى ظهور عدة تحديات، توقفنا عند بعضها في المحور الرابع من الدراسة.

وواضح أن هذه التحديات التي تواجه الإنسانية جمعاء، تطال المسلمين، أصبح التديّن الصوفي معنياً بمسائلة الذات النظرية الصوفية، عن طبيعة المفاتيح النظرية التي يمكن أن تساعد المسلمين وغير المسلمين على مواجهة التحديات سالفة الذكر.

ونرى أن تفطن أهل العمل الصوفي لهذه التحديات، كفيل بخدمة هذا العمل بما يُفيده من جهة، ويُفيد بالضرورة مجتمعات ودول المنطقة، ما دمنا نتحدث عن مجال جغرافي تميز بالحضور الكبير للتديّن الصوفي.

(1) وليست جائحة وباء كورونا التي اندلعت في غضون نهاية 2019، والمعرضة لأن تستمر لأشهر على الأقل، سوى محطة نظرية وعملية تُصنف بدورها في خانة هذه التحديات التي تهم المحيط البعيد للخطاب الصوفي فالأحرى الخطاب الديني بشكل عام.

ومن ناحية ثانية، وعلى فرض أننا ارتأينا الرهان على ورقة التصوف لتحقيق هذا الطموح المشروع كما سلف الذكر، فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن التصوف في المنطقة ليس مجرد طرق صوفية، وإنما نمط من التديّن، تتداخل فيه عوامل اجتماعية ودينية وثقافية مركبة، ولا يمكن حصرها أو تنميطها في قرار سياسي قد يُفضي إلى حسن توظيف الخيار من أجل مواجهة الإيديولوجيات الدينية والمادية، وعلى فرض أن هذا خيار لا رجعة فيه، فواقع الحال يُفيد أن التصوف يحتاج إلى مزيد صيانة ورد اعتبار، من أهله أولاً قبل صناع القرار.

❊ ❊ ❊

المشهد الصوفي في السنغال

د. محمد المختار جي

عرفت السنغال التصوف والطرق الصوفية منذ وصول الإسلام إليها في عهد المرابطين الذين أسسوا رباطات وزوايا على ضفاف نهر السنغال، ويعتبر التصوف النهر الأكثر تدفقا بين المذاهب والنحل الإسلامية التي دخلت بلاد السنغال فقد انتشر فيها بشكل كبير وأصبح مشربا روحيا امتد حتى الدول الإفريقية جنوب الصحراء.

وقد نشأت في إطاره وإطار حضرته ومريديه نشاطات علمية وثقافية دينية وكذلك دعوات إصلاحية كما تأسست بفضله محاضر ومدراس ومعاهد وجامعات ومراكز علمية طبق إ شعاعها القارة الإفريقية، وضمن التصوف الإسلامي في السنغال برزت فرق وانتماءات كما قامت أيضا أنساق وبني اجتماعية جديدة كان ومازال لها الأثر العميق في المجتمع السنغالي المسلم. فقد أصبح الإسلام في السنغال إسلاما صوفيا أو طرقيا، ويكاد يجمع أغلب السنغاليين على ضرورة الانتساب إلى طريقة صوفية وأنه لا يتم إسلام المرء دون تعلق بشيخ صوفي يهديه أو يرقيه وذلك إتباعا للأثر الصوفي (من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه).

وعلى هذا فالتصوف الإسلامي في السنغال لعب دورا هاما وجليا برز في جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

نبذة عن التصوف الإسلامي وأهم الطرق الصوفية في السنغال:

قبل القراءة للأبعاد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في السنغال ينبغي أن نسلط ضوء على التصوف واهم الطرق الصوفية فيها.

يدين أكثر الشعب السنغالي بالديانة الإسلامية، إذ تمثل نسب المسلمين 95٪ ولكن جلهم ينتمون إلى الطرق الصوفية، وكما أسلفنا فلا يتصور في العقلية السنغالية أن يكون الإنسان مسلما إذا لم يتمسك بطريقة أو بشيخ صوفي. ويرى أحد الباحثين أن الطريقة الصوفية التقت في أكثر من نقطة، وعن غير قصد مع تركيبة القبيلة الإفريقية، إذ أخذت الطرق الصوفية مكان الجمعيات الوثنية الجاهلية في السنغال[1].

وعرف المجتمع السنغالي المسلم منذ دخول الإسلام فيه طرقا صوفية تمثلت في الطريقة القادرية، والتيجانية، والمريدية.

أولاً- الطريقة القادرية: تعتبر الطريفة القادرية أقدم الطرق الصوفية في إفريقيا الغربية بصفة عامة، وفي السنغال بصفة خاصة، ويرى كثير من الباحثين أن القادرية دخلت غرب إفريقيا على أيدي مهاجرين من توات واتخذوا من ولاتة أول مركز لطريقتهم ثم لجأوا إلى تمبكتو ومنها شقت طريقها إلى السنغال[2].

ثانياً- الطريقة التيجانية: وهي من أهم الطرق الصوفية في السنغال، وقد تسربت إليها عن طريق موريتانيا، لكن يرجع انتشار هذه الطريقة في السنغال، وفي إفريقيا جنوب الصحراء، بفضل الشيخ السنغالي الحاج عمر الفوتي تال، وقد تفرعت عن التيجانية في السنغال عدة فروع من أهمها:

- فرع تيواون تحت قيادة الحاج مالك سي.
- فرع كاولاك تحت قيادة الحاج عبد الله انياس.
- فرع تيانابا تحت قيادة همري انداك سيك وغيرها.

(1) هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1986، ص 189.
(2) محمد المختار حي، الفكر الصوفي عند الشيخين احمد بامبا والحاج مالك سي، أطروحة الدكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس 2008، ص 54.

ثالثاً- الطريقة المريدية: ومؤسس هذه الطريقة هو الشيخ السنغالي الشيخ أحمد بامبا، وهذه الطريقة هي طريقة صوفية محلية أسسها أحد أبناء البلاد بعد تجاربه الصوفية ووصوله إلى الحضرة الإلهية بحسب تعبيره. وتعتبر هذه الطريقة حالبا من أبرز وأهم الطرق الصوفية في السنغال من حيث الوزن والثقل الاقتصادي والاجتماعي وتتمتع المريدية من بين الطرق بحسن التنظيم مثلما تمتاز بالانضباط: خليفة عام واحد ينصاع جميع أعضاء الطريقة لأوامره[1].

أثر التصوف والطرق الصوفية في المجتمع السنغالي.

إن تجذر التصوف (والطرقية) في السنغال وحمله لواء الإسلام منذ دخوله جعله يلعب دورا بارزا في جميع الأبعاد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

أولاً- التصوف والبعد الاجتماعي:

التصوف ظاهرة دينية أخلاقية واجتماعية أيضا فهو مجموعة من القيم تؤدى من خلال مجتمعات ووظائف اجتماعية وأخلاقية. والتصوف في السنغال يلعب أدوارا تتجاوز الأبعاد الدينية إلى السياسية والاجتماعية، ما شكل أيضا مناعة وحصانة ضد التطرف والإرهاب، لذلك فالتصوف الإسلامي في السنغال يقدم نموذجا إيجابيا للعمل والتسامح والتضامن بين أفراد الطريقة. وقد ارتبطت الطرق الصوفية مع الأنسجة والبني الاجتماعية في السنغال، كما تداخلت الوظائف التي تؤديها الحضرات والزعامات الصوفية مع مختلف أدوار الدولة ووظائف المجتمع المدني.

نظمت الطرق الصوفية في السنغال فضاء شرعيا وتنظيما محكما لهياكلها وارتبطت علاقاتها مع أفراد المجتمع السنغالي بشكل قوي ومتين حيث يلجأ إليها عامة الناس لحل بعض القضايا الاجتماعية والدينية.

---

(1) عبد القادر محمد سيلا، المسلمون في السنغال معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة، قطر، 1406 هج، ط1، ص140.

الخليقة أو الزعيم الصوفي وممثلوه -في إطار دوائر وجمعيات دينية- يلعبون أدوارا اجتماعية مهمة، فهم في نظر عامة الناس يمثلون رئيس القبيلة وأعوانه أو أعلى منهم شأنا، لذلك فهم يقومون بعقد الزواج وتسمية الأبناء في العقيقة والتسوية في حال الصراعات والنزاعات الناشبة بين فئات مختلفة في المجتمع خاصة في القرى والأرياف حيث يفضل الناس اللجوء إليهم على التقاضي أمام المحاكم. وعلى هذا، فالتأثير الصوفي على المستوى الاجتماعي قوي وبالغ الأهمية فبعض القيادات الصوفية تتحكم في أدق تفاصيل حياة أتباعهم.

ومن ضمن الأبعاد الاجتماعية للتصوف جانب الخدمات الاجتماعية والأعمال الخيرية حيث تعتمد الآلاف من الأسر السنغالية الفقيرة على معونات ودعم مشايخ الطرق الذين يتولون تكاليف معيشتهم ودراسة أبنائهم أحيانا.

وتشمل الخدمات و الأعمال الخيرية التي يقوم بها زعماء بعض الطرق أبعادا اجتماعية مختلفة من بينها:

- الإنفاق على الفقراء والمساكين حيث تعيش الآلاف من الأسر المعدمة والأتباع الفقراء على أروقة الحضرات الصوفية ومنازلهم.
- إحياء المناسبات الدينية في شهر رمضان والأعياد الإسلامية حيث يوزع مشايخ الطرق الصوفية الكبرى الأضاحي والملابس على عدد من فقراء الإتباع المريدين.
- حل بعض المشاكل للأتباع والمريدين وذلك في قضاء الديون والتوسط للإنقاذ من السجون والمشاركة في فعاليات الأتباع المريدين في المناسبات الاجتماعية من زواج، وعقيقة، وجنازة، وغيرها[1].

(1) محمد سالم، الأبعاد الاجتماعية للتصوف في الغرب الإفريقي، مركز الجزيرة للدراسات، https://studies.aljazeera.net/ar/reports/2018/09/180926110001736.html

ثانياً- التصوف والبعد الثقافي:

أمّا في المجال الثقافي فللتصوف دور أساسي ومهم في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في السنغال حيث شكلت الطرق الصوفية الوعاء الأساسي لهذه اللغة، وقد اتخذ شيوخ الطرق الصوفية التعليم والتدريس كوسيلة للدعوة ونشر الإسلام في المناطق السنغالية، وقد أسسوا مدارس وكتاتيب ومعاهد لتحفيظ القرآن الكريم وتدريس العلوم الشرعية واللغوية كما كوّنوا أولادهم وأتباعهم لمواصلة العمل.

ترتبط أهم وأبرز معاهد ومؤسسات التعليم الديني في السنغال بالتصوف. فعلى سبيل المثال تعتبر مدارس الأزهر التابعة للطريقة المريدية التي أسسها الشيخ محمد المرتضى من أكبر المنصات التعليمية والتثقيفية البالغة الأثر في السنغال إذ انتشرت في أنحاء البلاد وتخرج فيها الآلاف من السنغاليين وتقوم حاليا ببناء جامعة إسلامية رفيعة المستوى.

أمّا الطريقة التجانية فقد ساهم شيوخها في إقامة مدارس ومحاضر علمية ومؤسسات علمية وتعليمية، فالشيخ الحاج مالك سي زعيم الطريقة التجانبة بمدينة تيواون أسس العديد من الزوايا في مختلف بلاد السنغال للتعليم وتثقيف أتباعه ومريديه[1]. كما يعتبر معهد الحاج عبد الله انياس للشيخ إبراهيم انياس الكولخي وهو من الطريقة التجانية، من أعرق وأهم المعاهد التعليمية بالسنغال حيث خرج ومازال يخرج الآلاف من المثقفين بالثقافة العربية الإسلامية. وقد ساهم الشيخ إبراهيم انياس بشكل كبير في نشر الطريقة التجانية بخاصة خارج السنغال في البلاد الإفريقية المجاورة مثل غامبيا ونيجيريا وغانا وبوركينافاسو وغيرها[2]. كما كان أخوه الشيخ محمد الخليفة انياس من أكبر أدباء وشعراء السنغال باللغة العربية.

---

(1) عبد الكريم سار، التاريخ السياسي للإسلام في السنغال، **دار الكتاب المصرية، القاهرة،** 1986 2015، ط1، ص102.

(2) المرجع السابق، ص135.

وساهمت أيضا الطرق الصوفية في المجال الثقافي بإنتاج علمي أدبي غزير، وذلك في مصنفات ومدونات علمية في النحو والأدب وفي الدين والأخلاق والتصوف ومدح الرسول ﷺ. إن الأدب الصوفي في السنغال بموضوعاته المختلفة هو الجزء الغالب على الأدب المكتوب بالعربية، وقد تفوق شيوخ التصوف في نظم القصائد بمدح النبي ﷺ وبشيوخهم.

كما كانت هناك فنون أخرى مثل فن الخط والرسم ومثلت الاحتفالات التي تنظمها الطرق الصوفية مهرجانات مفتوحة لأنماط كثيرة من الفن غناء ورقصا وفلكلورا شعبيا.

ثالثا- التصوف الإسلامي والبعد الاقتصادي.

يمثل التصوف حالة اجتماعية ذات بعد اقتصادي قوي ومشهود في السنغال، وقد ساهمت زعماء التصوف في السنغال بدرجة كبيرة في التنمية الاقتصادية وخاصة في مجال الفلاحة والزراعة التي هي أساس الاقتصاد للسنغال، ويعتبر هذا المجال الأوسع لنشاط الطرق الصوفية.

اهتم زعماء التصوف اهتموا بالاقتصاد الزراعي فأسسوا قرى زراعية كبيرة، يجمعون فيها أتباعهم ومريديهم ويستخدمونهم في استغلال حقول كبيرة من الفول السوداني والحبوب المختلفة وتربية المواشي مقابل تربيتهم[1].

ويشير أحد الباحثين إلى أن تطور ونمو زراعة الفول السوداني أسهم بكثرة في شهرة مشايخ التصوف وأن الزعامات الصوفية لم تتوان في الاستفادة من الثقل الاقتصادي الذي اكسبها قوة تعمقت مع الأيام وزادت من نفوذ المشايخ ودورهم في الحياة السياسية الاجتماعية الأخرى[2].

(1) Paul Marty Etudes sur l'islam au Senegal , Paris , 1917 t,2 p, 220

(2) طوبى تحكم السنغال بالمال والأتباع، الجزيرة نت 13 مايو 2010، تاريخ الدخول 30 أغسطس آب 2018.

وقد أعطى أيضا شيوخ التصوف للتجارة اهتماما كبيرا، وتؤدي المواسم الدينية دورا تجاريا مهما إذ يجلب تجار المدن الكبرى بضائع وسلعا تشتد الحاجة إليها في الأرياف والقرى كالمواد الغذائية وبعض الملاب، وعلى هذا تتحرك أسواق موازية وأنشطة واسعة الانتشار ترافق المشاهد والمناشط الصوفية. فعلى سبيل المثال تتحول مدينة طوبى عاصمة الطريقة المريدية خلال موسم التعظيم بمناسبة ذكرى الشيخ أحمد بامبا إلى المنفى في كل عام إلى معرض كبير دولي يصل زيارته إلى أكثر من ثلاثة ملايين زائر ومتبرك بمقام الشيخ مؤسس الطريقة[1].

وتنشط خلال هذه المواسم الدينية الصوفية أنواع متعددة من الحركات والنشاطات التجارية والاقتصادية، ويصدق الأمر في مجال الأبعاد الاقتصادية فهنالك مدن وعواصم أخرى صوفية مثل مدينة تيواون عاصمة الحضرة التجاتية المالكية ومدينة كولاك عاصمة الطريقة التجانية الإبراهيمية، ومدينة غوناس وغيرها، وعلى هذا يوجد لدى التصوف في السنغال أذرع اقتصادية قوية حيث تضفي على أنشطتها الدينية طابعا اقتصاديا وتجاريا أيضا ويعتبر كبار أغنياء وأثرياء السنغال من أتباع الطرق الصوفية، وهم الذين يقومون بدعم وتمويل مشاريع شيوخهم في التصوف على شكل هدايا يعطونها إليهم إذ (الهدية) لها بعد ديني قوي في التصوف وفي الطريقة وهي من أسباب السعادة للمريد.

يقول الشيخ أحمد بامبا مؤسس الطريقة المريدية بالسنغال:

طـــوبى لعبـــد مريـــد صـــادق لهـــم بخدمـــــة أو بحـــــب أو هـــــديات

في العموم يتصف التصوف الإسلامي في السنغال -في أغلب الأحيان- بطابع العمل الايجابي والخدمة. لذلك يهتم شيوخ التصوف بالعمل والزراعة والتجارة أيضا. ويرى أحد الباحثين السنغاليين وقد طغى الجانب الاقتصادي على نشاطات بعض

(1) محمد المختار، مرجع سابق، ص125.

المسئولين في الطرق الصوفية حتى صرفهم عن الاهتمام بالنواحي الأساسية في حياة الطريقة فصاروا رجال أعمال أو تجارا في زي الشيوخ[1].

الخاتمة

عرف المجتمع السنغالي التصوف منذ وصول الإسلام إليه لكن منذ القرن الثامن عشر الميلادي انتشر التصوف على شكل طرق صوفية، وعرفت صحوة كبيرة كما أصبح له ارتباط قوي بتاريخ البلاد وتقاليدها الثقافية والاجتماعية، وصار معظم السنغاليين لا يتصورون إمكانية وجود مسلم غير منتم إلى طريقة صوفية وكان من أهم الطرق الصوفية في السنغال القادرية والتيجانية والمريدية. وقد تألق نجم شيوخ هذه الطريقة وذاع صيتهم وأصبح لهم تأثير قوي في جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية.

قام التصوف بدور مهم في تدامج المجتمعات السنغالية كما اخترق الحواجز القبلية والإقليمية ساعيا بكل قوته لإيجاد تدامج وطني عام وقد ساهم التصوف في السنغال بالتنمية الاقتصادية وازدهارها بخاصة في مجال الزراعة وإنتاج الفول السوداني.

ساهم التصوف الإسلامي في السنغال في نشأة العديد من المدن وازدهارها وجعلها عواصم اقتصادية صارت تعج بالحركة والنشاطات التجارية والاقتصادية، ذلك مثل مدينة طوبى وتيواون ثقافيا. لعب التصوف الإسلامي في السنغال دورا لا يستهان به في التعليم وتأسيس مراكز علمية وثقافية تخرج منها الآلاف من السنغال كما ترك بعض زعماء التصوف إنتاجا أدبيا غزيرا ساهم في إثراء المكتبة العربية الإسلامية.

وتتوسع حركة التصوف الإسلامي في السنغال وتنمو يشكل كبير حيث تستقطب معظم الشباب السنغالي الذي يرى للتصوف حلا للكثير من الأزمات النفسية والروحية والاجتماعية. وبذلك لا يزال مستقبل التصوف الإسلامي في السنغال مزدهرا بسبب ارتباطه بالمقدس، وتنظيماته، وقدرته على تجديد مناهجه وفعالياته.

---

(1) خديم محمد سعيد امباكي، التصوف والطرق الصوفية في السنغال، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2002، ص114.

قصة التصوّف في البوسنة

مريم تولتش

مبنى عتيق، يعود بناؤه إلى أكثر من خمسة قرون، لا شيء مميّز يلفت نظرك إليه من الخارج، لكنّك تستغرب ازدحاما على بوابته فتقرّر أن تستكشف الأمر وتدخل، وفي السّاحة الدّاخلية تدهشك كتابات بالعربية ملأت الجدران، وتترامى لك ابتهالات بلغات مختلطة، وربّما ميّزت منها بالعربية تكرار للصّلاة على النّبيّ وآله، وإنشاد لقصيدة عربيّة تقول كلماتها:

«قل يا عظيم أنت العظيم
قد همّنا أمر عظيم
وكلّ همٍّ همنا
يهون باسمك يا عظيم»

تدلف للدّاخل، فيستهويك منظر الحلقة الكبيرة من رجال أغلبهم في سنّ الشّباب، يرتدون قميصاً ابيض مع صدار أخضر غامق، مستغرقون في الابتهالات مع هزّ خفيف للرّأس يمينا وشمالا، طابع شرقيّ خالص، يتناقض مع طابع غربيّ واضح خارج المبنى، ولا تستغرب أن تلاحظ نسوة يشاركن في حلقة الذّكر في الجانب الخاصّ بهنّ.

تجوب بعينيك داخل المكان، اللون الأحمر منتشر فيه بكثافة، سيوف معلّقة على حائط جانبيّ، وكذلك طرابيش وعباءات الدّراويش الخاصّة، عبارات «يالله» و«ياهو» مكتوبة على أكثر من جدار، الأشكال الدّائرية تملأ المساحات، من مجسّمات، وقطعة سجّاد تتوسّط حلقة الذّكر، لوحات وغيرها. الكثير من الرّموز. مرحباً بك في التّكيّة.

هل هذا المشهد شائع في البوسنة؟ لا قطعاً، فقد شهد مدّاً وجزراً في عقود وقرون مختلفة.

وضع الصّوفية في البوسنة يتأرجح بين تجاذبات مختلفة، يفرضها واقع المتغلّب والمنتصر في أغلب الأحيان، وواقع التّنازع الثّقافي الحاصل داخل هذه الدولة الصغيرة: بين معطيات الجغرافية في محيط مسيحيّ ينتمي للحضارة الغربية، وتاريخ وانتماء إسلاميّين دفع أبناء الدولة ثمناً غاليا للمحافظة عليهما. وبين شروط الحضارة الغربية ومتطلّباتها من جهة، وحال الضّعف والهشاشة السياسيين والاقتصاديين من جهة أخرى، تلعب كلّ هذه العوامل دورا في توسيع أو تضييق مدى الانتشار وقوة التّأثير داخل المجتمع البوسنيّ المسلم.

«التّصوّف في البوسنة» يناورك هذا العنوان. تبحث عنه في ثنايا الحياة الدينية، فيبرز لك سريعا من أنحاء عدة، في طقوس الاحتفالات الدّينيّة، في خطب الوعّاظ والشّيوخ، وحتّى كيفية أداء العبادات.

تتجه للثقافة، سرعان ما تنتصب أمامك نماذج راسخة تعطيك فكرة عن تغلغل التصوف وآثاره، فالمكتبات القديمة تحوي العدد الأكبر من المخطوطات الصّوفية، وشعراء البوسنة قديمهم وحديثهم لا يخلو شعرهم من نفحة تصوّف أو ذكر لدرويش.

تبتعد نحو السياسة، ظاناً انه حقل بعيد عن اهتمامات الصوفية، فتظهر لك أمثلة تجعلك توقن بأن الصوفية استحكمت عميقا ولا مفرّ من مشاهدة تجليّات تأثيرها في شؤون البشناق كافة، فتقرر في النهاية أن تفهم هذه الحالة، وتوغل في التّعمّق لتعرف من أين، وكيف، ولماذا أصبحت الصوفية إحدى كلمات السر لفهم البوسنة والهرسك المعاصرة.

والبداية من التاريط..

لعلّ أوضح مثال على تلازم العلاقة بين الصّوفية والإسلام داخل البوسنة منذ البداية ما يقوله المؤرّخون عن بداية نشوء العاصمة سراييفو، فقد كانت تكيّة عيسى بك إسحاقوفيتش أول ما بني فيها بعد دخول العثمانيين إليها، ويعود اسم التكيّة للوالي

الأول للبوسنة والهرسك العثمانية، بنيت قبل 1463، وسرعان ما نشأت المدينة حول التّكيّة وبقية العمائر التي أقامها عيسى بك إسحاقوفيتش ومنها السّراي الذي استمدت سراييفو اسمها منه، وهذا الأمر لا يقتصر على سراييفو فحسب، بل إنّ مدناً عديدة تأسّست حول التكية.

في القرنين التّاليين وبشكل تدريجي، تزايد عدد المعتنقين للإسلام من أهل البوسنة، فبعد مئة وخمسين سنة أصبح ثلثا سكان البوسنة من المسلمين، ورافقه انتماء للطّرق الصّوفية في كثير من الأحيان، ذلك ما يدلّ عليه عدد التّكايا الذي تزايد بسرعة كبيرة، حيث ذكر الرّحالة أوليا تشلبي في وصف سراييفو في منتصف القرن السابع عشر أن مجموع التكايا فيها سبعة وأربعين تكية. والدّليل الثّاني اهتمام أهل البوسنة بكتب الصوفية جمعاً ودراسة وتصنيفاً، حتى صارت كتبهم هي الأكثر نسبة بين ما حوته المكتبات العامة والخاصة من مخطوطات، وكذلك غصّت التّكايا الصوفية بالكتب والمخطوطات، مثلاً تكية سنان باشا في سراييفو كان يوجد بها مئتان واثنتان وعشرون مخطوطاً. وأقدم ما في مكتبة الغازي خسروف بك «كبرى المكتبات العثمانية» من المخطوطات هو نسخة من كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام أبي حامد الغزالي، نسخت عام 1131م، أي بعد وفاة المؤلف بعشرين سنة، وهو بذلك يعد من أقدم الكتب المستنسخة في العالم، ناهيك عن انتشار نظم الشّعر الصّوفي ّوقصائد الحبّ الإلهي بشكل واسع وتأثّر حتى السّكّان غير المسلمين به[1].

وهناك تفسير يربط أيضا ما بين قوّة انتشار التّصوّف في القرى وعقائد «البوغوميل» التي كانت سائدة في البوسنة والهرسك قبل وصول الإسلام إليها، وهي طائفة مسيحية اعتبرها الفاتيكان مهرطقة، بسبب ارتباط تعاليمها بالمثنوية واعتبارها المسيح ليس ابنا لله، ومن الأدلة التي تدعم هذا التّفسير أن عبادات البوغوميل كانت تقام في الخلاء وفي المغارات، وهذه الأماكن نفسها تحوّلت لتكايا وزوايا فيما بعد، بل إن بعضها حافظ على

(1) https://cutt.us/7HeLn

رمزيّته المقدّسة فتحوّل لمكان يقصده الدّراويش وطالبو الحاجات والمتديّنون تديّناً شعبيّاً للذّكر والتّبرّك والدّعاء، ويقصده غيرهم بدافع العادة أو حتى لمجرّد النّزهة وللتّسوّق من الأسواق التي تقام في الخلاء، وهناك أضرحة تقصد للتّبرّك ومعروف صلتها بالبوغوميل مثل ساري صالتك من رهبان البوغوميل دفن في منطقة قبل وصول العثمانيين إلى البوسنة بمئتي سنة، وبني على قبره كنيسة، وبعد إسلام البوغوميل بنيت عليه زاوية بامر من مفتي مدينة موستار. وكذلك هناك رواية شعبيّة مشهورة تتحدّث عن تسليم الكاهن البوجوميلي الأخير عصاه المقدسة لشيخ الطّريقة المولويّة. ويقال أنه تم الاحتفاظ بالقضيب في تكيّة المولويّة في منطقة بنتباشي بسراييفو حتى تم هدمها، حينها فقد أي أثر للقضيب. وهناك أمكنة مخصوصة يقصدها النّاس ويقومون بالصّلاة والدّعاء في أوقات محدّدة من كلّ عام، ولا شكّ أنّ هذا الطّقس له علاقة ربّما بعقائد وثنيّة سلافيّة سبقت البوغوميل، تقدّس مظاهر الطبيعة مثل المطر والرّعد والشّمس. ويعلّل البعض هذه العلاقة بين التّصوّف والدّين السّابق لإسلام الشخص بـ«الانتقال من المسيحية الشعبية إلى الإسلام الشعبي ليس صعبا، فبالإمكان الاستمرار في الممارسات نفسها تحت كلمات وأسماء مختلفة»[1].

وهناك تفسير يربط أيضا ما بين قوّة انتشار التّصوّف في القرى وعقائد «البوغوميل» التي كانت سائدة في البوسنة والهرسك قبل وصول الإسلام إليها، و«البوغوميل» طائفة مسيحية اعتبرها الفاتيكان مهرطقة، بسبب ارتباط تعاليمها بالمثنوية واعتبارها المسيح ليس ابنا لله وغيرها من العقائد والممارسات التي انفرد بها سكّان البوسنة عن جيرانهم الصّرب الأرثوذكس والكروات الكاثوليك. من الأدلة التي تدعم تفسير ارتباط انتشار الصّوفية بديانة البوغوميل أن عبادات البوغوميل كانت تقام في الخلاء وفي المغارات، وهذه الأماكن نفسها تحوّلت لتكايا وزوايا فيما بعد، بل إن بعضها حافظ على رمزيّته المقدّسة فتحوّل لمكان يقصده الدّراويش وطالبو الحاجات والمتديّنون تديّناً شعبيّاً للذّكر

(1) صوفية البوسنة والهرسك: القاضيزادية والحمزويّة- دراسة عقدية. صبحية بنت يوسف لياكيتش. بحث ماجستير تخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة جامعة الملك سعود. ص(35،36،37).
http://aqeeda.org/book/sofiya_bosnia.pdf

والتّبرّك والدّعاء، ويقصده غيرهم بدافع العادة أو حتى لمجرّد النّزهة وللتّسوّق من الأسواق التي تقام في الخلاء، وهناك أيضاً مكان مخصوص يقصده النّاس ويقومون بالصّلاة والدّعاء طلبا للمطر في أوقات محدّدة من كلّ عام، ولا شكّ أنّ هذا الطّقس له علاقة ربّما بوثنيّة سبقت حتى البوغوميل. وكذلك هناك رواية شعبيّة مشهورة تتحدّث عن تسليم الكاهن البوجوميلي الأخير عصاه المقدسة لشيخ الطّريقة المولويّة كنوع من الاعتراف والتّرحيب بالدّين الجديد. ويقال أنه تم الاحتفاظ بالعصا في تكيّة المولويّة في منطقة بنتباشي بسراييفو حتى تم هدمها، وحينها فقد أي أثر للعصا. ويعلّل المؤرّخ نويل مالكولم في كتابه تاريخ البوسنة هذه العلاقة بين التّصوّف والدّين السّابق لإسلام الشخص بـ «الانتقال من المسيحية الشعبية إلى الإسلام الشعبي ليس صعباً، فبالإمكان الاستمرار في الممارسات نفسها تحت كلمات وأسماء مختلفة»[1].

على خلاف الصورة المنتشرة في الأذهان في المشرق العربي عن الصوفية كممارسة تميل بصاحبها نحو المسالمة والابتعاد عن شؤون الدنيا، اقترنت في البوسنة بالثورة والجهاد، وانعكس هذا على صورة الدرويش مثلا، فبينما يقترن في الأذهان بالشخص الهائم في الملكوت وضعيف التأثير في الواقع، اقترن في الذهن البوسني بالشخص المحارب المدافع عن أرضه ودينه، وهناك أسماء شهيرة في التراث وشخصيات تاريخية صوفية كانت فعّالة في المجال العام وقادت ثورات أو حملات إصلاح. وارتبط تقديس بعض الأضرحة بتاريخ بطوليّ لصاحب الضّريح كالمشاركة الفعّالة في الجهاد، أو ثورة ضدّ الوالي بدعوى ظلمه مثل ضريح عبد الوهاب الهامي في مدينة ترافنيك، وهو شيخ صوفي من أشهر شعراء البوسنة، عاش في القرن الثامن عاشر وقتل في العقد الثاني للقرن التاسع عشر بأمر والي البوسنة لشعره المعارض للحكومة، ومقاومة المحتلّ النّمساوي مثل ضريح الفتاة، واسمها غير معروف لكن يقال إنها ضربت احد قادة الجيش النمساوي فأمر بقطع رأسها، فأخذت رأسها ومشت به إلى أن وصلت إلى المكان الذي دفنت فيه.

(1) نويل مالكولم. تاريخ البوسنة. ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية للكتاب، 1997، ص92
https://www.dopdfwn.com/cacnretra/scgdfnya/Alkottob-LS88B.pdf

حقب صعبة للتصوف والدراويش

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بدأت أزمة مسلمي البوسنة مع الحداثة وبدأت التّساؤلات تطرح حول الصوفية، فبرزت مجموعة من الإصلاحيين والعلماء الذين هاجموا الصوفية وطقوسها والعادات الشّعبيّة المرتبطة بها متهمينها بالتّأخر، ويبدو أنّ هذه النّزعة قد تفشّت وانتشرت خصوصا بين المسلمين الذين تلقّوا تعليما غربياً وسعوا للنهوض بواقع مسلمي البوسنة والهرسك في وقت صعب تعالت فيه نداءات الشّوفينيّة القوميّة ثمّ الشّيوعيّة. وقد برز في الوقت ذاته علماء مسلمون في «المشيخة الإسلامية» درسوا بالأزهر وكانوا متأثرين بفكر محمد عبده ورشيد رضا، هاجموا التصوف والطرق الصوفية باعتبارها لا تمثّل حقيقة الإسلام النّقيّ، وحاولوا بواسطة كتاباتهم ومحاضراتهم التّركيز على العودة للأصل الكتاب والسنّة، ودعوة النّاس للتّخلّي عن الفهم التّقليدي للإسلام المليء بالخزعبلات والتّأثيرات غير الإسلاميّة.

من الأمثلة على هؤلاء حسين جوزو أحد كبار العلماء في البوسنة بين الحرب العالمية الثّانية وحتى بداية ثمانينات القرن المنصرم، الذي درس الشريعة بالأزهر، فيكتب حول الموضوع «إن العديد من التنازلات في التفكير الإسلامي الرسمي مع المعتقدات والعادات الشعبية واضحة. زيارات المرتفعات والكهوف في المواكب، والتي هي عادة ما قبل الإسلام وبقايا إما الاحتفال الشعبي السلافي الوثني بوصول الربيع والصيف، أو صدى الموكب الكاثوليكي البعيد، يتم إلباسها بلبوس الإسلام. إن أداء الفروض، الذّكر، الموالد إلخ، مغمور بالممارسة الشعبية»[1]. وكتب رئيس البوسنة والهرسك الرّاحل المفكّر علي عزّت بيغوفتش الذي كان عضواً في جمعية الشّباب المسلم، التي مثّلت الشّباب المسلم المثقّف في نهاية ثلاثينات وبداية أربعينات القرن العشرين «لقد انشطرت وحدة الإسلام على يد أناس قصروا الإسلام على جانبه الدّيني المجرّد، فأهدروا وحدته وهي

(1) أ.د. محمد الأرناؤوط، البوسنة والهرسك خلال الحكم العثماني، دار الآن ناشرون، عمان، 2019، ص271، وانظر كذلك:

https://cutt.us/gI5px

خاصيته التي يتفرّد بها عن سائر الأديان. لقد اختزلوا الإسلام إلى دين مجرد أو إلى صوفية فتدهورت أحوال المسلمين. ذلك أن المسلمين عندما يضعف نشاطهم وعندما يهملون دورهم في هذا العالم ويتوقفون عن التفاعل معه تصبح الدولة الإسلامية كأي دولة أخرى. وتصبح الدولة قوة عريانة لا تخدم إلا نفسها. ويشكل الملوك والعلماء الملحدون وفرق الدراويش والصوفية الوجه الخارجي للانشطار الداخلي الذي أصاب الإسلام، وهنا نعود للمعادلة المسيحية: (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله). إن الفلسفة الصوفية تمثل نمطا من أكثر الأنماط انحرافا، لذلك يمكن أن نطلق عليها (نصرنة الإسلام)، إنها انتكاس بالإسلام من رسالة محمد ﷺ إلى عيسى عليه السلام »[1].

وبعد الحرب العالمية الثّانية استولى الشّيوعيون بقيادة تيتو على السّلطة وصارت البوسنة والهرسك إحدى جمهوريّات يوغسلافيا، وقررت الحكومة الشيوعية بعد ذلك إغلاق كل ما يتعارض وطريقة التعليم الرسمية والمنسجمة مع توجهات الدولة، فصدر قانون يمنع النساء من ارتداء الحجاب في 1950، وفي السنة نفسها أصدر قراراً بإقفال آخر كتاتيب تحفيظ القران، واعتبر تعليم الأطفال في المساجد جريمة يعاقب عليها القانون، واعتبرت الطرق الصّوفية كذلك إحدى طرق التأثير التي تخرق النظام وتتعارض مع توجّهاته، إضافة إلى أن المشيخة الإسلامية آنذاك كان يسيطر عليها مثقّفون يميلون للشّيوعيّة فصدر القرار من قبلها في العام 1952 بإقفال جميع التكايا الموجودة بأرض البوسنة، وحظرت جميع طرق الدراويش وحظرت الممارسات الدّينيّة التّقليدية الاحتفاليّة مثل المزارات المقدّسة،ولكن بعض هذه الإجراءات قوبلت بمقاومة مستترة مع ذلك، فكتب النصوص الإسلامية ظلت تدور في التداول، وظل الأطفال يتلقون التعليم في المساجد، واحتفظت طرق الدراويش الصوفية بشعائرها وممارساتها داخل البيوت الخاصة[2].

---

(1) الإسلام بين الشرق والغرب، علي غزّتبيغوفيتش، المترجم محمد يوسف عدس، الطبعة الأولى 1994، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للإعلام والخدمات، ص287.

(2) http://makdizdar.ba/sufizam-u-bosni-i-hercegovini/

التصوّف في الوقت الحاضر

شهدت نهاية السّبعينات صعود التّوجّهات الدّينيّة في يوغسلافيا السّابقة، والبوسنة لم تكن استثناء، إذ بدأ بعض العلماء وأصحاب الطّرق بالدّعوة لإحياء التّكايا، وبدأت بعض الطّرق الصّوفية بممارسة شعائرها على حذر.

تأسس تحالف الحركات الصّوفية SIDRA في 1971 ولم تعترف به حينها المشيخة الإسلامية، ولكن بعد سنوات في عام 1977 بدأ نوع من التّقارب بينهما فيما يشبه الاعتراف، ثمّ ألغي قرار حظر التّكايا من قبل البرلمان اليوغسلافي في 1989، وسرعان ما تأسس مركز الطّرق الصوفية المسؤول عن التّكايا وصار يعمل بشكل قانوني كمؤسّسة غير حكومية تحت مظلّة المشيخة الإسلامية وإن بقي محتفظاً باستقلاليّته.

عادت الصّوفية مجددا للظهور في التسعينات من خلال المشاركة في الحرب، والانخراط في العمل السياسي، والتفاعل معه، سواء من خلال الأحزاب السياسية القائمة، أو المؤسسات الثقافية والاجتماعية المختلفة. فقد أعقب إعلان استقلال البوسنة والهرسك والاعتراف الدّولي بها نشوب عدوان الميليشيات الصّربية بالتّعاون مع الجيش اليوغسلافي السّابق على أراضيها، واستهدف كلّ ما ينتمي للوجود الثّقافي والدّيني لمسلمي البشناق، فاستهدفت المساجد ودمّرت المآذن في معظم الأراضي التي استولت عليها الميليشيات، واستهدفت المكتبات التّاريخية التي حوت كنزا من المخطوطات الشّرقية المكتوبة باللغة البوسنية بالخطّ العربي ALHEMIJADO والعربية والتركية والفارسية، واستهدف عددا من التّكايا والأضرحة المقدّسة، دمّرت خمسة تكايا وسبعة أضرحة بشكل كامل، ونال التّخريب أربع تكايا و37 ضريحاً. من ناحية أخرى شهدت أيّام الصّراع الدّامية بروز دور الطّرق الصّوفية في القتال، فساهمت بشكل فعّال في تأسيس اللواء المسلم ضمن الجيش البوسنيّ، وظهر منهم قادة نالوا شعبية واسعة مثل برزينا خليل أفندي، وشهدت أيضاً مشاركة فعّالة للمقاتلين العرب الذين اصطلح على تسميتهم بـ«المجاهدين»، وكذلك مساهمة المنظّمات الخيريّة من دول الخليج وغيرها في حملات الإغاثة للمدنيين واللاجئين، مما ساهم في ترسيخ موطئ قدم لنشر الأفكار

السّلفيّة التي تحارب الفكر الصّوفي وتتّهم التديّن الشّعبي بأنّه يشتمل على الكثير من الخرافات والبدع والشّركيّات، ما أدّى للكثير من الأخذ والرّدّ والجدال داخل المجتمع المتديّن وبين الكتّاب والمفكّرين. ولا شكّ أن التّفاعلات السّياسيّة الدّاخليّة مثل الخصخصة، وارتفاع البطالة، وتدهور الاقتصاد، واتجاه الكثيرين للهجرة، وارتفاع نزعة صرب وكروات البوسنة الانفصاليّة التي تهدّد انقسام البوسنة، أسهمت في الجدل حول مكانة الصّوفية ومن يمثّل الإسلام داخل المجتمع، وكذلك التطوّرات الجارية في العالم مثل أحداث 11 سبتمبر التي أدت لإغلاق مؤسسات خيرية سعودية، ومن ثمّ ظهور داعش والتحاق عدد من الشّباب البوسنيين بها، وكذلك صعود تركيا أردوغان، كل هذه الأحداث وغيرها ساهمت في بلورة نمط إسلام بوسنيّ معتدل، لا يجد مانعاً في شعائر الصّوفيّة ويعتبرها جزءاً أصيلاً من التّراث، وبنفس الوقت يحاول تأصيلها والبحث فيها بروح العصر، لا ننسى في هذا الصّدد دور العولمة وانتشار المؤلّفات والكتب الشّرعيّة التي زادت نسبة العلم بأحكام الإسلام وخصوصاً لدى الأجيال التي نشأت بعد حقبة الشّيوعيّة وبالتالي استطاعت التّمييز بين الطّقوس الدّينية والتّقاليد. على الصّعيد الرّسميّ ترعى المشيخة الإسلاميّة فعاليات ومؤتمرات واحتفالات صوفيّة، وتستفيد الدّولة سياحيا كذلك فهناك تكيّة مشهورة في بلاغاي على نهر بونا أصبحت مقصداً سياحيّاً[1].

وشهدت أيام الحرب (إبريل 1992 - ديسمبر 1995) أيضاً مشاركة فعّالة للمقاتلين العرب الذين اصطلح على تسميتهم بـ«المجاهدين»، وكذلك مساهمة المنظّمات الخيريّة من دول الخليج وغيرها في حملات الإغاثة للمدنيين واللاجئين، مما ساهم في ترسيخ موطئ قدم لنشر الأفكار السّلفيّة التي تحارب الفكر الصّوفي وتتّهم التديّن الشّعبي بأنّه يشتمل على الكثير من الخرافات والبدع والشّركيّات، ما أدّى للكثير من الأخذ والرّدّ والجدال داخل المجتمع المتديّن وبين الكتّاب والمفكّرين. ولا شكّ أن التّفاعلات السّياسيّة الدّاخليّة مثل الخصخصة، وارتفاع البطالة، وتدهور الاقتصاد، واتجاه الكثيرين للهجرة، وارتفاع نزعة صرب وكروات البوسنة الانفصاليّة التي تهدّد

(1) https://ibn-sina.net/images/pdf/znakovi/26_27/192_HUSEYIN_ABIVA.pdf

انقسام البوسنة، أسهمت في الحدث بصورة ما وكذلك التطوّرات الجارية في العالم مثل أحداث 11 سبتمبر 2001 التي أدت إلى إغلاق مؤسسات خيرية سعودية، ومن ثمّ ظهور داعش والتحاق عدد من الشّباب البوسنيين بها، وكذلك صعود تركيا أردوغان.

كل هذه الأحداث وغيرها ساهمت في بلورة نمط إسلام بوسنيّ معتدل، لا يجد مانعاً في شعائر الصّوفيّة ويعتبرها جزءاً أصيلاً من التّراث، وفي الوقت نفسه يحاول تأصيلها والبحث فيها بروح العصر، ولا ننسى في هذا الصّدد دور العولمة وانتشار المؤلّفات والكتب الشّرعيّة، التي زادت نسبة العلم بأحكام الإسلام وخصوصاً لدى الأجيال التي نشأت بعد حقبة الشّيوعيّة، وبالتالي استطاعت التّمييز بين الطّقوس الدّينية والتّقاليد. على الصّعيد الرّسميّ ترعى المشيخة الإسلاميّة فعاليات ومؤتمرات واحتفالات صوفيّة، وأصبحت بعض الأماكن المرتبطة بالصّوفيّة مقصداً سياحيّاً مثل تكيّة بلاغاي على نهر بونا[1].

أشهر الطرق الصوفيّة في البوسنة

بداية لا بدّ من ذكر نقطة أنّ هناك طرقاً كانت منتشرة بكثافة في البوسنة ولكنّها اندثرت مثل الخلوتيّة، البيرامية، الملامية، السعدية. وهناك بعض الطّرق وجودها قليل لكنّ تأثيره هائل مثل المولويّة. وكذلك ظهرت طرق حديثة هي فرع من طرق قديمة، ومعظمها وفد من تركيا مثل «الخالدية، السليمانية، النورسيون». فيما يتعلّق بالاختلافات بينها فهناك مقولة مشهورة توضّح الفروق بين أتباع كلّ طريقة: «الذين يميلون إلى الفن فهم موجودون في (المولوية)، والذين يحبون الزهد يذهبون إلى (القادرية)، والذين يهتمون أكثر بالأذكار والذكر الخفي ينتمون إلى (النقشبندية)، والذين لديهم صرامة وشجاعة يقبلون على (الرفاعية)، والذين يحبون زيادة العبادة يميلون إلى (الخلوتية)، فبرنامجها صارم»[2].

(1) https://www.scribd.com/doc/141500772/Šejh-Zakir-ef-Bektic

(2) عبد الباقي خليفة، «النقشبندية» حافظت على زخمها من خلال الطبقة المثقفة.. وشيوخها يجيدون أكثر من لغة، صحيفة الشرق الأوسط، 5/ 10/ 2010.
https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=11700&article=589532#.Xrd12i2B0ch

طريقة خاصة بالبوسنة: الحمزوية

استقبل الصّدر الأعظم محمد باشا سوكولوفيتش درويشا ملتفعاً برداء فضفاض، وانتظر منه أن يدلي بحاجته، تمتم الدّرويش ببضع كلمات خافتة قبل أن يقترب بشكل زائد ويرفع رداءه ويعاجل الصّدر الأعظم بطعنة نافذة، فخرّ صريعاً من دون أن يتمكّن حرس محمد باشا من القيام بأي حركة، ولما هجموا على الدرويش صاح بلغة بوسنية: أخذنا بثأرك يا حمزة أورلوفيتش.

هذه الحادثة الأليمة التي جرت لأحد أعظم صدور الدولة العثمانية العظام: محمد باشا سوكولوفيتش «أو صقللي بالعربية»، كانت تتمة لفصل من فصول التأثير الثّوري للتصوّف في البوسنة والهرسك، التي يعد «حمزة بالي اورلوفيتش» مؤسّسها وأحد أشهر رموزها التاريخية.

تتضارب الرّوايات حول الطريقة الحمزوية، ربّما لأنّها اختفت تماماً ولم تبق إلا في سطور الكتب، والمشهور عنها أنّها كانت نوعاً من «دمج العقائد» فاحتوت أفكارا من المسيحيّة وأخرى إسلامية، فكان أفرادها مثلاً لا يؤمنون بتفضيل محمد ﷺ علي باقي الأنبياء، ويؤمنون بعقيدة وحدة الوجود، وكانوا يشربون الخمر ويصومون رمضان في آنٍ معا.

بدأ انتشارها في شمال البوسنة وتمكنت من الحصول على دعم واسع النطاق في جميع أنحاء شرق البوسنة، على طول وادي نهر درينا ثم امتدّت إلى مناطق في صربيا والمجر. تسببت هذه الحركة في إنذار للسلطات الدينية التقليدية والإدارة العثمانية. ونتيجة لذلك، بدأ علماء البلقان، الذين ارتبطوا جميعًا تقريبًا بالنقشبندية والخلوتية، بإظهار عداء صريح تجاه الحمزاوية.

أخيرًا، أدى انتقاد حمزة بالي الصريح للحكم العثماني وتحضيره للثورة عليها إلى زيادة قلق الدّولة. وأصدر حسن كافي الآقحصاري البوسني فتوى بردّة أتباع هذه الطّريقة، وتم اعتقال حمزة بالي واقتياده إلى اسطنبول للمحاكمة، ثمّ حكم عليه بالإعدام. وأُجبر أتباعه على اللجوء إلى شكل من أشكال النشاط غير القانوني، بينما تم إعدام مشايخ الحمزويين الباقين والرجال القياديين أو نفيهم إلى أجزاء بعيدة من السلطنة.

النقشبنديّة

أتباع النقشبندية يشكّلون ثمانين بالمئة من نسبة المنتسبين للطّرق الصّوفية في البوسنة والهرسك. ويعود انتشار الطريقة النقشبندية وسيطرتها على الساحة الروحية لكونها تراعي العرف الاجتماعي بين الشعب، وفق الباحث الدكتور سامر بيغ ليروفيتش (مترجم «إحياء علوم الدين» للغزالي إلى اللغة البوسنية)، «فكل شيء يتعارض مع تعاليم الدين لا يجد له مكانا في النقشبندية»، إلى جانب «الفعالية للنقشبندية، فهي متحفزة، وتعيش عصرها وتفقه التغيرات التي تطرأ على الساحة، فتتكيف معها وتقابلها بمواقف عملية».

حافظت «النقشبندية» على زخمها أيضا من خلال الرجال الذين قادوها، والذين كانوا من الطبقة المثقفة، وشيوخها من الذين يحسنون أكثر من لغة ومولعون كذلك بالفنون على اختلافها، مثل أسرة حاجي ميليتش، فقد نجح آل ميليتش في اجتذاب عدد كبير من الناس إلى الطريقة النقشبندية، بما في ذلك سكان القرى. ويعود إلى آل ميليتش الفضل في إعادة بناء التصوف أو بالأحرى إعادة تنظيم العمل الطرقي الصوفي، وقد نجحوا في ذلك نجاحا كبيرا[1].

الرفاعيّة

يشكّل أتباعها ما نسبته 15٪ من المنتسبين للطّرق الصّوفية. هناك العديد من الفرضيات حول سبب عدم انتشار الرّفاعيّة بشكل أوسع في البوسنة، يعيد البعض السّبب إلى أنّ الشّعب البوسني أكثر ميلاً للحرية إلى حد ما، ولا يميل إلى التخلي والزهد بنفس مستوى الأتراك والألبان مثلاً، والرّفاعية بطبيعتها تميل لتكون أكثر زهدًا، لذلك جمعت حولها المريدين من فقراء أهل المدن. ويبدو أنّها تراجعت كثيرا في القرن العشرين، إلّا أنّ الحيوية عادت لها في سرايفو على يد شيخ قدم من بريزرن (مدينة تقع في كوسوفو) اسمه جمال شيهو، وكان أحد شيوخ الطّرق الفاعلين الذي أنشأ بالتّعاون مع آخرين

(1) عبد الباقي خليفة، «النقشبندية» حافظت على زخمها من خلال الطبقة المثقفة، مصدر سابق.

تحالف الطّرق الصّوفية. وتنتشر الآن في سراييفو ومدينة قريبة منها تدعى فارش، ومدينة سربرينيك[1].

القادريّة

تاريخياً كان لها وجود أكبر في البوسنة، وأشهر أتباعها الشيخ حسن كايمي الكاتب الغزير الإنتاج والرجل ذو الروحانية والفكر البارز، لكنها تراجعت لصالح الطرق الأخرى، تكية القادرية موجودة في سراييفو واسمها حاجي سنان.

وتوجد تكايا لطرق القادريّة، المولويّة، الشّاذلية أيضاً، لكن نسبتها لا تذكر بالمقارنة مع النّقشبنديّة والرّفاعيّة. ومع وجود هذه الطّرق الصّوفية وأتباعها، إلا أنّ عددها وأثرها يبقى بسيطاً بالمقارنة مع تأثير الصّوفية في الحياة الاجتماعية والسّياسيّة على البشناق عامّة غير المتدينين وغير المنتمين للصّوفية، وهو التّأثير الذي أنتج نوعا من الإسلام الشّعبي الذي يمنح الهوية الخاصة لمسلمي البوسنة التي تميّزهم عن جيرانهم الصّرب والكروات، الذين يشترك معهم البشناق في الأصل واللغة، ويختلفون معهم في الدّين، ولعلّ هذا من الأسباب التي منحت للصّوفيّة قوّتها في العصر الحاضر.

تأثير الصّوفية على حياة البشناق

نموذج لتأثير اجتماعي: احتفاليات شعبيّة

الاحتفالات الشّعبية المتأثرة بالتّراث والطّقوس الصّوفية كثيرة في البوسنة، تقام سنويّا في تواريخ محدّدة تحت تغطية إعلاميَّة واسعة، وتشجيعٍ كبيرٍ من المشيخة الإسلاميَّة، ورئاسة العلماء، والسلطات الرسميَّة في البلاد. تختلط فيها المشاعر القوميَّة والدينية لدى البشناق، فبينما يشهد بعضهم هذه المناسبة باعتبارها موسماً من مواسم الخير، ومن مظان البركة والقبول والتّقرّب لله، يستغل الساسة ورجال الحكم تجمع الناس لإثراء الانتماء القومي البشناقي، والحفاظ على وحدة الشّعب. من هذه الاحتفالات ما يقام في مختلف

(1) «دراويش كوسوفو يحررون الروح بغرس السيخ في الجسد»، موقع دوتش فيله
https://cutt.us/sdYWV

دول العالم الإسلامي مثل احتفالات ببداية السنة الهجرية، والمولد النبوي، ليلة الإسراء والمعراج، غزوة بدر، يوم عاشوراء، ليلة القدر، وبعضها خاصّ بالبشناق، أوسعها انتشاراً في البوسنة والهرسك ما يُعرف باسم إيفاتوفيتسا (Ajvatovica)، التي يطلق عليها بعض الصّوفية «الحجّ الأصغر».

ففي السابع والعشرين من يونيو كلّ عام، يؤُمُّ البشناق بمختلف طبقاتهم الاجتماعية بلدة بروساتس، تمتاز هذه البلدة بوجود صخرتين هائلتين بينهما ممر ضيّق، وتنسب قصّة متوارثة لأحد الأولياء واسمه «آيفاز ديدو»، إذ استجاب الله لدعائه بجلب الماء للبلدة الصّغيرة رغم استحالة الأمر، فانشقّت الصخرة الهائلة وجرى من داخلها الماء. تخليداً لهذا الحدث يمرّ القادمون للاحتفال بين الصخرتين ويقفون للدعاء وقراءة سورة الفتح، ويزورون قبر آيفاز ديدو، وتعتبر تلك المنطقة من أشهر الأماكن التي يجتمع فيها الناس لأجل الدعاء.

وهناك الاحتفال عند ضريح حسن كايمي في مدينة زفورنيك، المعروفة باسم «أيام حسن كايمي»، يحتفل فيه لمدة أربعة أيام، في منتصف يونيو، لتعظيم ضريح حسن كايمي، يشارك فيه كبار الشّخصيات الإسلامية، ويحضر دراويش من تركيا وبلاد مجاورة، وفي زيارته يقوم بعض الناس بذبح الذبائح له ويوزعون اللحم علي الفقراء، وغيرها من الاحتفالات التي تتوزّع في بقاع مختلفة من اراضي البوسنة.

ويؤشّر إلى شدّة تمكّن هذه العادات من نفوس النّاس أنّ العلماء الرّافضين للتّصوّف و«الممارسات البدعيّ» بنظرهم توصّلوا إلى إقرار الاحتفال بها، لكن مع الدّعوة لتحويل مغزاها من المعنى الشّائع الذي يعتبر المكان مزاراً مقدّساً يقصد للعبادة إلى تقليد حسن يجمع النّاس لذكر الله ودعائه، أو طقس ينمّي الفروسيّة في نفوس الشّباب.

نموذج لتأثير سياسي: العلاقة مع إيران

كما حدث مع انتشار السّلفيّة، كانت الحرب مدخلاً واسعاً للتّأثير الإيراني في مسلمي البوسنة وعلى أعلى المستويات. ويعتبر البعض أنّ ما يقرّب الفكر الشّيعي

لذهن مسلمي البوسنة وهو مدى عمق الجانب الصّوفيّ في الوجدان العام لديهم، الذي يحتفي بآل البيت، ويولع بالاحتفالات والممارسات الطّقوسيّة ومناسبات مثل عاشوراء وكربلاء.

حرصت المؤسّسات الثّقافيّة التّابعة لإيران في البوسنة، مثل معهد ابن سينا ومؤسّسة ملا صدر على إبراز هذا التّقارب فنشرت الكتب الصّوفيّة الأكثر قيمة مترجمة للبوسنيّة، وأقام المركز الثّقافي الإيراني احتفالاً بمناسبة مرور ثمانمئة عام على ولادة جلال الدّين الرّومي مع كليّة الدّراسات الإسلامية ومعهد الدّراسات الشّرقية بسراييفو. وكذلك تنشر المطبوعات والمواقع الالكترونية الشّيعية المواد التي تمدح الطّرق الصّوفيّة وشيوخها. هذه العلاقة المميّزة بين إيران وبعض رجال السّلطة المسلمين في البوسنة أثمرت اتفاقيات اقتصادية وتسهيلات تجارية، لكنّها شهدت تراجعاً مؤخّرا بفضل الضّغوط الأمريكية، وتدخّل إيران في سوريا والعراق واليمن، وصعود مناصري أردوغان داخل حزب العمل الدّيمقراطيّ[1].

رجال الصّوفية المعاصرين:

خليل خالوصي برزينا نموذجا

من مهندس في شركة التّبغ قبل نشوب الحرب، إلى جنرال في الفيلق السّابع بالجيش البوسنيّ، ومن ثمّ أحد رجال النّفوذ القويّ في حزب العمل الدّيمقراطيّ SDA (الذي أسّسه الرّئيس الرّاحل علي عزتبيغوفتش وهو الحزب الحاكم الممثّل لمسلمي البوسنة في الدّولة). أسّس برزينا تكية ميتاش في سراييفو، وبثّ الحيويّة في الطّريقة النّقشبنديّة بفضل اتصالاته ومهاراته فانضمّ لها عدد كبير من الشّباب، وذوي المكانة العليا في المجتمع مثل الأطباء والمهندسون ورجال السّياسة، وفتحت فروعاً لها بالبوسنة ودول المهجر.

---

(1) محمد خطاب، النفوذ الإيراني في البوسنة خنجر في خاصرة أوربا، إيران بوست، 6/ 8/ 2019، على الرابط التالي:

https://cutt.us/NU7FK

أصبحت تكية خليل خالوصي بمسجد سراج إسماعيل في ميتاش احد مراكز النّفوذ السياسي، مثل أخوية تضم وجهاء القوم من بينهم كبار أعضاء حزب العمل الديمقراطي، وتتداول وسائل الإعلام أنّ الكثير من القرارات والتّعيينات إنّما تتم بمباركة برزينا افندي[1].



(1) Nicolaas H. Biegman, **Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans**, p119-120

الفصل الثالث

التصوف النسوي والنسوية الصوفية

النسويّة والصوفيّة:
ماذا يمكن أن يقدّم كلٌ منهما للآخر؟

د. نايلا طبارة

طُلب مني أن أقدّم لهذا الكتاب ورقةً بعنوان النسويّة والصوفيّة. للوهلة الأولى لم أكن سأقبل. فصحيحٌ أنّني أشتغل بالموضوعين، النسويّة الإسلاميّة والتصوّف، إلّا أنّني أعمل على كلٍّ منهما على حدة لأنّهما ينتميان إلى عالمَين معرفيَّين مختلفَين.

التصوّف معرفةٌ قلبيّةٌ وذوقٌ، بمعنى أنّه معرفةٌ تأتي من الخبرة الروحيّة، وتختلف من شخصٍ إلى آخر، لأنّها اكتسابٌ شخصيٌّ مبنيٌّ على خبرة كل فرد. نشأ التصوّف الإسلاميّ منذ القرن الأول الهجريّ وانتشر وتطوّر عبر القرون حتّى يومنا هذا، آخذًا مظاهر عدّة منها الفرديّ ومنها الجَماعيّ، منها ما عُبّر به من خلال الآداب الصوفيّة ومنها من خلال فلسفةٍ عرفانيّةٍ، ومنها من خلال الشطحات، ومنها من خلال الشعر، والفنّ، والموسيقى، وحلقات الوجد، والحضرات. ولكنّ هدفها كلّها الوصول إلى الله الحقّ، والوصال معه.

أما النسويّة فهي موقفٌ نشأ في القرن العشرين، اشتغل على إرساء حقوق النساء ودورهنّ في المجتمع وعلى تسليط الضوء إلى التمييز ضدّ المرأة، الجليّ منه والخفيّ، المتفشّي في الثقافات من حول العالم، في القوانين، والثقافة العامة، والذهنيّات، وطريقة كتابة التاريخ، والأعمال الفنيّة، والأمثال الشعبيّة والأديان، إلخ... فالنسويّة منهجٌ فكريٌّ تفكيكيٌّ إضافةً إلى كونه حركةَ مناصرةٍ ومطالبةٍ بالحقوق؛ فهي أيضًا تبحث عن الحقّ، ولكن هنا بمعنى القسط، والعدل، والمساواة.

وبعد أن اتّجهت حركة النسويّة في العالم إلى موقفٍ مناهضٍ للدين على أنّه منظومةٌ ذكوريّةٌ قمعيّةٌ للنساء، كانت هناك الحاجة إلى بلورةٍ نسويّة مؤمنةٍ تتّفق مع النسويّة العلمانيّة بأمورٍ وتختلف معها بأمورٍ أخرى. فتّتفق معها على مناهضة الذكوريّة وعلى رفض القمع الذي تتعرّض له النساء باسم الدين إلا أنّها لا تُرجع ذلك إلى الله، أو المبدأ الأوّل، أو المبدأ السامي، بل تُرجع ذلك إلى التفسيرات الدينيّة القروسطيّة. فتؤمن النسويّة المؤمنة أن تفسيراتٍ جديدةً من داخل الدين، تزيل حجب الذكوريّة، والذهنيّة القروسطيّة، من شأنها تحرير المرأة من خلال إظهار المساواة الجندريّة في النصوص الدينيّة الأصليّة وإعادة حقوقهنّ إلى النساء. فنشأت نسويّة إسلاميّة، ونسويّة مسيحيّة، ونسويّة هندوسيّة، ونسويّة بوذيّة، إلخ...

وعليه، فلن أحاول المقارنة أو المقابلة بين النسويّة والصوفيّة في هذه الورقة، بل سأحاول إظهار ما يمكن أن يقدمه كُلًّا من هذين المسارين للآخر.

ماذا يمكن أن تقدّمه الصوفيّة للنسويّة؟

إن النسويّة الإسلاميّة هي العمل من داخل الإسلام على إعادة دور المرأة، وحضورها، وصوتها، وحقوقها إلى الساحة الاجتماعيّة والدينيّة. فتتأسّس النسويّة الإسلاميّة على الإيمان بأنّ الله عادلٌ وبأنّ الإسلام قلَب الموازين في القرن السابع الميلاديّ في الجزيرة العربيّة، وأعطى للمرأة حقوقًا وحضورًا، وفتح لها أبوابًا كانت مؤَصّدةً بوجهها، كما تؤمن بأنّ النبي عامل المرأة كمساويةٍ للرجل وبأنّ القرآن أكّد على هذه المساواة في الخلق ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء:1] والدور ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة:71].

من هذه المنطلقات، ترى النسويّة الإسلاميّة أنّ عددًا من المعاني بما يخص النساء قد حُرّف عن معناه خلال التاريخ من قِبَل منظومةٍ ذكورية. فحتّى أواخرَ القرن العشرين الميلاديّ، كان معظم الفقه والتفسير القرآنيّ فِعل رجال، طغت عليهم ثقافة زمانهم.

لذا، تعمل النسويّة الإسلاميّة منذ ثمانينات القرن الماضي (الميلاديّ) على ثلاثةِ أصعدةٍ:

• إعادة تفسير النص بما يخصّ النساء تفسيرًا جديدًا يأخذ بعين الاعتبار غاية النصّ العادلة والتحريريّة للبشر.

• إعادة استنباط القوانين الفقهيّة بما يخصّ النساء، وتعديل قوانين الأحوال الشخصيّة وفقًا لذلك.

• إعادة دور المرأة في المجال الدينيّ كما كان في أيّام الإسلام الأولى: دورٌ علميٌّ ودورٌ قياديٌّ، كالأدوار التي لعبتها عائشة وأم سلمة اللتان أخذنا جزءًا كبيرًا من الحديث النبويّ عنهما واللتان فسّرتا أمورًا فقهيّة وشاورتا الخلفاء الراشدين، وأمّ ورقة التي كان تؤمّ الصلاة بأهل بيتها، وغيرهنّ من الصحابيّات والتابعات.

واستكمالًا لدور النساء الأوائل في الإسلام، تُقدّم الصوفيّة للنسويّة أمثلةً تاريخيّةً واضحةً عن دورٍ رياديٍّ للنساء في المجال الدينيّ. فإنّ كتب المتصوّفة في القرون الأولى تزخر بسِيَر نساءٍ كنّ مثالًا للرجال والنساء في الحياة الروحيّة وما تتطلّبه من قوّةٍ وإخلاص. وأورد بعض الأمثلة هنا من كتب الطبقات التي هي نوعٌ أدبيٌّ يورد معلوماتٍ وسِيَرٍ مصغّرةٍ عن أشخاصٍ عاشوا في أزمنةٍ وأمكنةٍ محدّدةٍ، إضافة إلى ما قاله آخرون عنهم. فيذكر ابن الجوزي في كتابه «صفة الصفوة» الذي ينتمي إلى أدب الطبقات أنّ أبو خلدة يقول: «ما رأيت رجلًا قطّ ولا امرأةٍ أقوى أصبر على طول القيام من أم حيّان السلميّة، إن كانت تقوم في مسجد الحيّ كأنّها نخلةٌ تصفقها الرياح يمينًا وشمالًا»[1]. أمثلةٌ عديدةٌ مثل هذا المثال تُظهر لنا أنّ النساء في القرون الأولى كنّ يذهبن إلى المساجدَ، وأنّهنّ كنّ قدوة. وكنّ أيضًا معلّماتٍ وواعظاتٍ، للنساء والرجال معًا، ويُسمّين العارفات بالله. ومن أهمّهنّ شعوانة (القرن الثاني) التي يقول عنها السُّلَمي: «كانت عجيبةٌ، حسنة

(1) جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، صفة الصفوة. بيروت، دار الكتب العلمية، (1999)، م4، ص32.

الصوت، طيّبة النغمة، تعظ الناس، تقرأ لهم، ويحضرها الزُهّاد والعُبّاد والمتقرّبة، وأرباب القلوب والمجاهدات»[1]، وفاطمة النيسابوريّة (توفيت سنة 223) التي كان يثني عليها ذو النون المصريّ وأبو يزيد البسطاميّ. يعرّفها السّلمي على أنّها من العارفات الكبار. وقال أبو يزيد البسطامي: «ما رأيت في عمري إلّا رجلًا وامرأة. فالمرأة كانت فاطمة النيسابوريّة. ما أخبرتها عن مقامٍ من المقامات إلّا وكان الخبر لها عيانًا» وقال عنها ذو النون: «هي وليّةٌ من أولياء الله وهي أستاذي»[2].

وكانت رابعة العدوية تُعرف بالـ«مؤدّبة»، كما كانت محجًّا لمتصوّفي ومحدّثي زمانها. فيروي جعفر بن سليمان: «أخذ بيدي سفيان الثوري وقال: مُرّ بنا إلى المؤدّبة التي لا أجد من أستريح إليه إذا فارقتها.» وكان سفيان من أهمّ محدّثي القرن الثاني الهجري[3].

ومن قصصها أنه «دخل على رابعة رياح القيسيّ وصالح بن عبد الجليل وكلاب، فتذاكروا الدنيا فأقبلوا يذمّونها، فقالت رابعة: إنّي لأرى الدنيا بترابيعها في قلوبكم. قالوا: ومن أين توهّمت علينا؟ قالت: إنّكم نظرتم إلى أقرب الأشياء من قلوبكم فتكلّمتم فيه»[4].

فكنّ مؤدّبات ومعلّمات للنساء والرجال ولم يَخَفنَ من توبيخ الرجال على قلّة صدقهم في الطريق أو تقصيرهم فيه. ونرى أمثلةً على ذلك في قرونٍ لاحقةٍ، فمثلًا فاطمة بنت أحمد الجحافيّة (القرن الرابع الهجريّ)، التي «قالت لأبي العباس الدينوري وهو يتكلّم في شيءٍ من الأنس [الأنس بالله]: ما أحسن وصفك عمّا أنت غائب عنه»[5].

---

(1) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات. بيروت، دار الكتب العلمية، (1998)، ص394.

(2) المرجع السابق، ص400-401.

(3) ابن الجوزي، مرجع سابق، م2، ص24.

(4) المرجع نفسه، م2، ص24.

(5) السلمي، مرجع سابق، ص409.

أمّا أُمّ الفضل الوهطيّة (القرن الرابع) فـ«كانت واحدة وقتها، لسانًا وعملًا وحالًا. صحبت أكثر مشايخ الوقت (...) وكان الشيخ الإمام أبو سهل محمد بن سليمان، رحمه الله يحضرها ويسمع كلامها، وكذلك جماعة مشايخ الفقراء، مثل أبي القاسم الرازي، ومحمد الفراء، وعبد الله المعلّم ومن في طبقتهم». ومن أقوالها: «احذروا ألّا يكون شغلكم طلب راحات النفوس وتوهمون أنّكم في طلب العلم، وطالب العلم هو العامل به وليس العمل بالعلم كثرة الصوم، والصدقة، والصلاة، وإنّما العمل بالعلم إخلاص العمل لله، بصحّة النيّة، ومراقبة نظر الله تعالى إليه، إن لم يكن هو ناظرًا إلى ربّه ومشاهدًا له»[(1)].

ولم يكن دورهنّ رياديًّا فقط في التعليم أو في الوعظ وإنّما في تفسير النصّ الديني. فحكيمة الدمشقيّة مثلًا، معلّمةُ رابعة العدويّة، فسّرت لرابعة معنى الآية ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ ﴾ [الشعراء:89] على أنه «أن يلقى الله تعالى وليس في قلبه أحدٌ غيره» مما أدخل رابعة في حال سكرٍ صوفيٍّ[(2)]. وعن رابعة أنّ رجلًا قال لها «إني أكثرت من المعاصي فلو تبت هل يتوب عليّ؟» [الله]. فقالت: «لا بل لو تاب عليك لتبت» مفسّرة بذلك الآية ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ ﴾ [التوبة:118][(3)]. وفاطمة بنت عبّاس (توفيت بالقاهرة 714) ويصفها النبهانيّ بـ«الشيخة المفتية المدرسة الفقيهة العابدة العالمة الزاهدة الصوفيّة» والواعظة، كانت تصعد المنابر وتعظ الناس؛ وقال عنها المناوي أنّها «كانت تدري الفقه وغوامضه الدقيقة ومسائله الصعبة العويصة» وكانت تناقش الفقيه الشافعيّ ابن الوكيل[(4)].

---

(1) المرجع نفسه، ص418-419.

(2) المرجع نفسه ص397.

(3) زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، د.ت بيروت، دار صادر، م1، ص288.

(4) المرجع نفسه، م3، ص64، وانظر كذلك: النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء. بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص359.

والجدير بالذكر أن هؤلاء النسوة لم يكنّ يحتجن لاسم رجل ليعطيهنّ مكانةً اجتماعيّةً. فأمثلةٌ كثيرةٌ عن رابعةٍ ونسوةٍ في زمانها اللواتي رفضن كلّ طلبات الزواج، وكنّ معروفاتٍ ومحترماتٍ كنساءٍ صوفيّاتٍ، عارفاتٍ، واعظات. وهناك أُخر في ذلك الوقت تركن الحياة الاجتماعيّة وذهبن يتنسّكن في البراري، وكان أمرهنّ مقبولًا اجتماعيًّا، وسِيَرهنّ على ألسنة المتصوّفة الكبار مثل ذو النون المصري. فتمثّل تلك النسوة حرّيّة الاختيار عند النساء الصوفيّات بما يخصّ مصيرهنّ وأيّ نوعٍ من الحياة يبغين، واحترام المجتمع لهذه الحرّيّة، بينما كانت تزداد القيود على النساء في باقي قطاعات المجتمع.

وقصّة ميمونة السوداء مع عبد الواحد ابن زيد تظهر بشكلٍ جليٍّ تحرّر النساء الصوفيّات من القيود الجندريّة. فيقول عبد الواحد بن زيد: «سألت الله عزّ وجلّ ثلاث ليالي أن يريني رفيقي في الجنّة، فقيل لي: يا عبد الواحد رفيقك في الجنّة ميمونة السوداء، فقلت: وأين هي؟ فقيل لي: في بني فلان بالكوفة، فخرجت إلى الكوفة، وسألت عنها فقالوا: هي مجنونةٌ ترعى غنيماتٍ، فقلت: أريد أن أراها. فقالوا اخرج إلى الجبّانة، فخرجت فإذا هي قائمةٌ تصلّي وإذا بين يديها عكّازٌ وعليها جبّة صوفٍ مكتوبٍ عليها «لا تُباع ولا تُشترى»، وإذ الغنم مع الذئاب فلا الذئاب تأكل الغنم ولا الغنم تخاف من الذئاب، فلمّا رأتني أوجزت في صلاتها ثم قالت: ارجع يا ابن زيد فليس الموعد ههنا إنّما الموعد غدًا، فقلت: يرحمك الله من أعلمك أني ابن زيد؟ فقالت: أما علمت أنّ الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ فمن تعارف منها ائتلف ومن تنافر منها اختلف؟ فقلت لها عظيني فقالت: واعجبا لواعظٍ يوعظ أنّه بلغني ما من عبدٍ أعطى من الدنيا شيئًا فابتغى إليه ثانيًا إلّا سلبه الله حبّ الخلوة معه، وبدّله بعد القرب بعدًا وبعد الأنس وحشةً، ثم أنشدت شعرًا، فقلت لها: إنّي أرى هذه الذئاب مع الغنم، فلا الغنم تفزع من الذئاب ولا الذئاب تأكل الغنم، فلأيّ شيءٍ هذا؟ فقالت إليك عنّي فإنّي أصلحت ما بيني وبين سيّدي فأَصلح ما بين الذئاب والغنم»[1]. فلم تكن فقط الواعظة ذات البصيرة والكشف وإنّما لم تعطِ أهمّيّةً للرجل الذي سيكون رفيقها بالجنّة، من شُغلها بالله فقط. وأقوى شيءٍ في قصّتها بالنسبة

(1) النبهاني، مرجع سابق، م2، ص412-413.

لهذه الورقة هي جبّة الصوف التي تلبسها والمكتوب عليها «لا تُباع ولا تُشترى». بهذه الكلمات المكتوبة نرى امرأةً واعيةً رافضةً للمنظومة الذكوريّة في زمانها وكأنّها تخترق التاريخ وتبدأ الحركة النسويّة ورفضها معاملة المرأة كسلعةٍ منذ القرن الثاني الهجريّ.

من الجدير بالذكر أيضًا أن الصوفيّات المعروفات في القرون الأولى واللواتي وصلتنا أخبارهنّ كنّ من جميع الطبقات الاجتماعيّة: من الطبقات الميسورة، ومن الطبقات الفقيرة، ومن الجاريات. إلّا أنّ الوضع تغيّر مع الوقت. فدراسة كتب الطبقات ترينا أنّه تدريجيًّا وبعد القرن الخامس الهجريّ أصبحت أكثر النسوة الصوفيّات المعروفات آتياتٍ من بيوت علمٍ، أو من بيوتٍ صوفيّةٍ، ما عدا بعض الأمثلة مثل الست عجم بنت النفيس (توفيت بعد 686 هجري)، المرأة الأميّة التي فسّرت الفتوحات المكّيّة لابن عربي.

إنّ تطوّر الصوفيّة مثله كمثل باقي العلوم الدينيّة الإسلاميّة، جاء على حساب النساء من بعد القرن السادس الهجري. فمع بدايات المدرسة -أي معاهد التعليم الإسلاميّ- وتطوّرها بعد القرن السادس، قُلّص دور النساء في العلوم الإسلاميّة إذ إنّ المدارس أُنشئت بصفتها أمكنةٌ للذكور فقط. أما النساء فبقين يدرسن في البيوت ويحصلن على إجازاتٍ، إلّا أنّ عددهنّ قلّ بالمقارنة مع القرون الأولى وبالمقارنة مع الرجال. أيضًا فإنّ تنظيم التصوّف في الطرق الصوفيّة قلّص دور النساء في التصوّف إذ نشأت طرق للذكور فقط، وطرق تقبل الإناث مع الذكور ولكن بقيادة شيخٍ ذكر. مع ذلك بقيت بعض الأمثلة لطرقٍ نسائيّةٍ ترأسها شيخات لا تزال موجودة حتى اليوم، وأمثلةُ نساءٍ صوفيّاتٍ وعرفانيّاتٍ، في الفضاءَين السنيّ والشيعيّ، لعبن ولا زلن يلعبن دورًا قياديًّا روحيًّا وفكريًّا.

إنّ التاريخ الصوفيّ يحمل في طيّاته إذًا أمثلةً كثيرةً تُدعّم دور المرأة القياديّ في الأمور الدينيّة، إن كان دورًا مرجعيًّا، أي دور الواعظة والمعلّمة والمؤدّبة، أو دور المفسّرة للنصوص الدينيّة الروحيّة. قليلاتٌ منهنّ اشتغلن بالنصوص التي تخصّ المرأة، لأنّ همّهنّ كان التركيز على الحياة الروحيّة، فركّزن على التفسير الباطنيّ للنصوص، فاتحات أمام النساء أبواب التفسير الدينيّ، الذي كان عامّة بين أيدي الرجال.

ما الذي يمكن أن تقدمه النسوية للصوفية؟

تزامنًا مع الحركة النسويّة، شهد القرن العشرين تطوّرًا في دور النساء المسلمات في التفسير الديني. ففي ستّينيّات القرن العشرين لدينا، لأول مرّة في التاريخ، تفسيرين للقرآن من قِبل النساء: تفسيرُ المصريّة السنّيّة عائشة عبد الرحمن، التي كتبت باسمٍ مستعار وهو «بنت الشاطئ» ونشرت «التفسير البيانيّ للقرآن الكريم» في جزئين، وتفسير الإيرانيّة الشيعيّة الإثنَي عشريّة والعرفانيّة نُصرت أمين، بعنوان «مخزن الأسرار»، والذي نُشر بالفارسيّة بخمسة عشر مجلّدًا. ولم تنتمِ عائشة عبد الرحمن أو نصرت أمين إلى الحركة النسويّة لأنّهما لم تشتغلا بالمجالات التي ستركّز عليها النسويّة الإسلاميّة، إلّا أنّهما حقّقتا تقدّمًا عظيمًا لدور النساء في بلورة العلوم الدينيّة والتفسير الدينيّ في السياق الإسلامي.

أمّا الحركة النسويّة، فاشتغلت أيضًا في التفسير القرآنيّ، إلّا أنها ركّزت على موضوع النساء في التفسير. فمن الدول العربيّة وجنوب شرق آسيا (ماليزيا بشكلٍ خاصٍّ)، وإيران، وتركيا، وباكستان، والهند، والبلدان الغربيّة، وغيرها من البلدان، ظهرت نسوةٌ أكاديميّاتٌ وعالِماتٌ اشتغلن في إعادة تفسير النصّ الديني؛ وكان منهجهنّ ذو بعدٍ ثلاثيٍّ:

- أوّلًا، أخْذ النصّ القرآنيّ بكلّيّته لا بجزئيّاته -أي عدم تحليل الآيات التي تتحدّث عن القوّامة أو شهادة المرأة وحدها- بل قراءتها ضمن الإطار الأكبر، وهو النظرة القرآنيّة الشاملة حول المرأة والرجل.

- ثانيًا، قراءة الآيات في إطارها الزمنيّ واستنباط المغزى منها لعالمنا اليوم.

- ثالثًا، تفكيك سرديّة المفسّرين لأنّها سرديّةٌ ذكوريّةٌ ابنةُ عصرها، لاستبدالها بتفسيرٍ جديدٍ يأخذ بعين الاعتبار مكانة المرأة التي يقدّمها القرآن.

فتؤكّد المفسّرات النسويّات أنّ القرآن من الكتب الدينيّة النادرة التي سمعت صرخة النساء وأخذتها بعين الاعتبار، استنادًا إلى قصّة أم سلمة التي قالت للنبيّ: «يا رسول الله يذكر الرجال ولا نُذكر، فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ

وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [الأحزاب:35][1]. كما تشير النسويّات إلى أن الله خلق الذكر والأنثى متساويان من نفسٍ واحدةٍ (راجع سورة النساء، الآية 1) وأنّ الخلافة التي جعلها الله على الأرض هي للإنسان، لا للذكور فقط، وأنّ الأمانة حملها الإنسان من ذكرٍ وأنثى.

ومن ثم تنبّه النسويّات إلى عمليّة انزلاقٍ حصلت في التفسير القرآنيّ خلال القرون الأولى. ففي قصّة آدم مثلًا، لا يضع الله في القرآن مسؤوليّة الخطأ على حوّاء بل على آدم وحوّاء معًا ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾ [البقرة:36] أو على آدم وحده، فلا وجود في النص القرآنيّ لما يشير إلى أنّ الخطأ يعود لحوّاء، بل إنّ المفسّرين أدخلوا هذا المفهوم آخذين إيّاه من الإسرائيليّات؛ كما لا وجود في النصّ القرآنيّ لفكرة خلق حوّاء من ضلع آدم، بل ورد ذلك في الحديث. ومن هنا اشتغلت الباحثات النسويّات أيضًا على مراجعة الحديث، بإعادة النظر في الأحاديث التي لا تتّفق صراحةً مع النصّ القرآنيّ والتي يرجّحن أن تكون موضوعة.

فبالنسبة للباحثات النسويّات، الله العادل خلق المرأة والرجل متساويَين في الكرامة، وجعلهما متساويّين في المسؤوليّة على هذه الأرض: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾ [التوبة:71].

من هذه النظرة الشاملة التي تُرسي المساواة بين المرأة والرجل في عين الله، تنطلق الباحثات النسويّات[2] نحو الآيات المتعلّق فهمها بالإطار الزمنيّ للوحي. فبالنسبة للزواج مثلًا، تتوقّف الباحثات على الآيات التي تذكر أن الرجل والمرأة لباسٌ لبعضهما البعض (سورة البقرة، الآية 187) وأنّ الله جعل بينهما مودّةً ورحمةً وجعلهما سَكَنًا

(1) محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت، دار الكتب العلميّة، 1999، م10، ص300.

(2) ما أوردها هنا ناتج عن جمع لطروحات العديد من الباحثات مثل: أسماء المرابط، زهية جويرو، أسما بارلاس، آمنة ودود، زيبا مير حسيني... الخ.

لبعضهما البعض (سورة الروم، الآية 21)، وتشير إلى أنّ العلاقة الزوجيّة الموصوفة هنا هي بين رجلٍ وامرأةٍ، لا رجلٍ وعدّة نساءٍ، لتحلّل الآية الثالثة من سورة النساء على ضوء ذلك. فترى الباحثات النسويّات الآية الثالثة من سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾ ليست أمرًا بالزواج بأكثر من واحدةٍ، ولا إطلاقًا للزواج بأكثر من امرأةٍ بل تقييدًا لعادة عربيّة من القرن السابع الميلادي وتضييقًا عليها، ولذا شرط اليتامى وشرط العدل. فهي تندرج تحت الصيغة التربويّة القرآنيّة التي تأخذ البشر تدريجيًّا من عاداتهم وأعرافهم إلى حيث يريدهم الله أن يمتثلوا.

كذلك، قضيّة الإرث: فالقرآن فتح الإرث أمام النساء بينما كان مغلقًا أمام أكثرهنّ، وسمح بالوصيّة إلّا أنّ الفقهاء قيّدوها. أمّا الآية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء:11] فممكن أن تُقرأ على أنها وصيّة من الله ألا يُبخَس في حقّ النساء وألّا يذهب البعض إلى إعطاء الفتاة أقلّ من نصف حظّ أخيها في الإرث. ومن هنا، فإنّ الدعوة هي أن نقرأ هذه الآيات لا بالعقليّة الأبويّة القروسطيّة التي ترى أنّ للرجل قيمةً أكثر من المرأة، بل بالعقليّة الخلقيّة القرآنيّة التي تؤكّد أنّ للمرأة والرجل القيمة نفسها وأنّ الله يؤكّد على حقوق النساء. ففي زمن الدعوة فتح الباب أمام إرث الإناث ليضمن ألّا يقل عن نصف إرثٍ للذكور. أمّا اليوم، فعلى الفقه أن يستنبط أحكامًا جديدةً تنطلق من تلك الأرضيّة وتطبّق مقاصدها على إطار القرن الواحد والعشرين حيث الإناث والذكور يعملون بالتساوي.

وإلى جانب هذه القراءات، تعمل الباحثات والناشطات النسويّات على إعادة النظر في قوانين الأحوال الشخصيّة المجحِفة بحقّ المرأة، خاصّةً بما يتعلّق بطلب الطلاق والنفقة ورعاية الأطفال، التي لا يوجد فيها نصّ، بل تعود إلى استنباطاتٍ فقهيّةٍ قد مرّ عليها الزمن. فالأمثلة من بلداننا تُدمي القلوب، عن نساءٍ جُرّدن من كل شيء ليحصلن على الطلاق من رجلٍ عنيفٍ، وأخريات لا يستطعن رؤية أطفالهنّ الذين أُخذوا عند

الوالد أو أسرته في سنٍّ مبكرٍ جدًّا، أو نساءٍ لا يستطعن أن يُعِلْنَ أطفالهنّ لقلّة قيمة النفقة بحسب قرارات المحاكم الشرعيّة. فالمطالبة بتغيير هذه القوانين المجحِفة بحقّ المرأة ليست تطاولًا على الشرع، بل وجود هكذا قوانين غير عادلةٍ هو التطاول على مقاصد شرع الله، وهو إجحافٌ بحقّ الله علينا، نحن الخلفاء، حملة الأمانة.

فما الذي يمكن أن يتعلّمه التصوّف من هذه المواقف والمنهجيّات؟ لقد كان التصوّف في قرونه الأولى موقف احتجاجٍ ضدّ الاستبداد؛ فوقف المتصوّفة بوجه السلاطين واستنكروا الجاه والترف والابتعاد عن القيم الإسلاميّة، ولذا لبسوا الصوف والمرقّعات. كما استنكروا من سمّوهم بـ «علماء الرسوم» -أي العلماء الذين اشتغلوا براتب من البلاط- وفقدوا بذلك حرّيّة مواقفهم ومصداقيّتهم. إلّا أن تطوّر التصوّف ليصبح متمثلًا بالطرق الصوفيّة حصل تزامنًا مع تغييراتٍ في الحكم (في نهاية الفترة العباسيّة والفترة السلجوقيّة) ركّزت على أهمّيّة طاعة وليّ الأمر، بوصفها أمرًا دينيًّا تزامنًا مع طاعة الشيخ المربّي[1]. فتغيّرت بذلك وجهة مواقف المتصوّفة في الكثير من الأمصار، وتحوّلوا من متمرّدين على الواقع السياسيّ إلى موالين للحكّام ولعملاء الرسوم. شهدنا من بعد ذلك إما صوفيّين استولوا على الحكم وحافظوا على منظومته أو صوفيّين تراجعوا عن الدور السياسيّ وبقوا في الدور الروحيّ والدور الاجتماعيّ المتمثّل في مساعدة الناس في الأحياء كإحدى الجمعيّات الأهليّة، ما عدا الصوفيين الذين قاوموا الاستعمار.

لذلك نجد في أكثر الطرق والتجمّعات الصوفيّة اليوم مواقف تقليديّة فيما يخصّ الملفّات السياسيّة والاجتماعيّة، كما نجد عندهم الريبة نفسها التي نجدها في الأوساط التقليديّة من الحركة النسويّة ومن التفسيرات الجديدة ذات البعد التحرّري. فالخوف عندهم هو من الفوضى التي قد تلحق بالمؤسّسة الدينيّة إذا فُتح الباب لتلك التفاسير، وقد يكون أيضًا ورعًا صوفيًّا مما لا يتلاءم مع مشيئة الله. إلّا أنّ الموقف النسويّ -الذي يحمله رجالٌ ونساءٌ على حدٍّ سواء- يرى أنّ الظلم الذي يلحق بالنساء في المحاكم والذي

(1) HARTMANN, A As-Suhrawardi, *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill, IX: (1999), p. 812-816.

يلحق بهنّ من التفسيرات الذكوريّة الأبويّة هو الذي لا يتلاءم مع المشيئة الإلهيّة، وأنّ المواقف الذكوريّة المناهضة للنسويّة ليست مواقفًا دينيّةً بل هي مواقفٌ ثقافيّةٌ لبست عباءة الدين.

يقول المفكّر واللاهوتيّ الجنوب إفريقيّ فريد إسحق، وهو من كبار المناضلين ضدّ العنصريّة وضدّ التمييز الجندريّ: «كم عدد أولئك الذين يُصرُّون على أنّ طريقهم هو طريق الإصلاح الروحيّ، وأنّ لا علاقة لهم بالسياسة، ولكنّهم يدعمون الأبرتهايد (نظام الفصل العنصريّ) سرًّا، وأحيانًا علنًا؟ الروحانيّة بدون سياسة -حسب فهمي لها يومًا بعد يوم- هي أبعَدُ ما تكُون عن الحياد، بل -على العكس من ذلك- هي تَدعم دائمًا الأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة القمعيّة»[1].

من هنا أظنّ أنّ الحركة النسويّة تستطيع أن تلهمَ الصوفيّة كي تعود إلى نفحتها الأولى على الصعيد السياسيّ والاجتماعيّ لتحمل راية المطالبة بالعدل مع المناضلين والمناضلات من أجل رفع الظلم عن النساء أو أقلّه لتدعمه وتخرج من الحياد.

الخلاصة

مع أنّ النسويّة والصوفيّة تنتميان إلى عالمين مختلفين، فإنّ الاثنتين تجتمعان على التوق إلى الحقّ. بالنسبة للصوفيّة: هو الحقّ المطلق -أي الله- وبالنسبة للنسويّة: هو الحقّ الأرضيّ، أي العدل. وإن تفكّرنا بسيَر الأنبياء، فكلّهم جمعوا السعي لهذين المفهومين للحقّ: السعي إلى الله، والجهاد من أجل إرساء العدل. والقرآن، في سورة التحريم [الآيات 11 و12] يضرب للمؤمنين والمؤمنات مثالًا من خلال امرأة فرعون والسيدة مريم بنت عمران. لماذا آسيا ومريم؟ لأنهما جمعتا مسارين في شخصهما: العمق الروحي والقوّة على مواجهة المنظومة الذكوريّة والاستبداديّة السائدة. فالأولى حملها عمق إيمانها على تحدّي زوجها الفرعون، والثانية ساعدها قربها من الله على تحدّي قومها الذي قال

(1) Farid ESACK *on being a Muslim*, Oxford, One world Publications, 1999, p 92.

لها: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾﴾ [مريم:27]. فكليهما مثّل شجاعةً مضاعفةً: الشجاعة الروحيّة، إذ إنّ العمل على التقرّب إلى الله هو عمل يتطلّب شجاعةً ونخوةً، وشجاعة تحدّي الأمر الواقع والذهنيّات السائدة. من خلال مثالهما، نرى أن الصوفيّة والنسويّة، مع أنّهما عالَمَين مختلفَين، فإنّهما يجتمعان في التوق إلى الحقّ وفي الشجاعة للوصول إليه.

المراجع

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج (1999): صفة الصفوة. بيروت، دار الكتب العلمية.

- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (1998): طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات. بيروت، دار الكتب العلمية.

- الطبري، محمد بن جرير (1999): تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت، دار الكتب العلميّة.

- المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف (د.ت): الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، بيروت، دار صادر.

- النبهاني، يوسف بن إسماعيل (2002): جامع كرامات الأولياء. بيروت، دار الكتب العلمية.

- HARTMANN, A (1999), "As-Suhrawardi", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill, IX: p.812-816.

- ESACK, Farid (1999), *on Being a Muslim*, Oxford, One world Publications.

* * *

قضايا نسوية في التصوف

سمر الفواجلة

طوّر الموقف النسوي وعيًا مختلفًا في علاقته مع الدين، وسعى إلى تشكيل خطاب تحرري للمرأة من داخل الدين نفسه، فقد بات هذا الموقف ينتهج التفكيك للتراث الديني وبيان أن الثقافة والفعل البشري في التاريخ قد ساهما في شرعنة صورة دونية للمرأة باسم الدين، في حين يمكن العودة إلى النصوص الدينية بعيدًا عن التراكمات الفقهية والتفسيرية له وتنقيته من مثل هذا الوعي الأبوي، كما يمكن العودة إلى نمط تديني كان بمثابة ثورة على النمط الديني الرسمي وتحولاً للهيمنة والمركزية الذكورية وهو ما يمكن أن نجده في التصوف.

يمثل التصوف في التراث الإسلامي في جانب منه على الأقل ثورة ضد المؤسسة الدينية، ففي حين يعتبر كل من الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر المعرفة لا خلاف عليهما، فإن آليات استنباط المعرفة وإنتاجها مختلف بينهم، حيث يعتبر المتصوفة أن التجربة الروحية الذاتية هي أساس المعرفة الدينية، فيلوذ المتصوفة بتجاربهم الدينية التي تحاول استعادة تجربة النبوة ذاتها لكن في إطار تأويلي للشريعة النبوية[1].

لقد وجدت النسوية في الحقل الصوفي تجربة ثرية للتدين النسوي الشخصي، ليس فقط بما تحفل به كتب التراجم والطبقات من أسماء النسوة المتصوفات ودورهن الديني

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ص24.

والاجتماعي، بل وكذلك في متون الرجال المتصوفة الذين يشكل التأنيث البناء الفكري والفلسفي لهم، وخاصة عند ابن عربي وجلال الدين الرومي.

وبذلك فإن الحركة النسوية -التي في جوهرها تتبع مقولات ما بعد البنيوية- تهدف إلى محاربة السلطة الأبوية بكل أشكالها والعمل على تفكيكها، ولقد وجدت الحركة النسوية في التصوف ما يشكل صياغة أنثوية للوجود، وهذا عبر إزاحة الثنائيات (الطبيعة والروح) والتنظير للواحدية أو بحسب المصطلح الصوفي «وحدة الوجود».

ويمكن تلمّس هذا النوع من الأدبيات النسوية التي عنيت بالبحث عن دور النساء في التصوف عند سعاد الحكيم ومؤلفاتها العديدة منها كتاب «المرأة والتصوف والحياة» وكذلك نزهة براضة في كتابها الذي يحمل عنوان «الأنوثة في فكر ابن عربي» ومساهمات سعدية الشيخ في كتاب «السردية الصوفية للحميمية: (ابن عربي، والجندر، والجنوسة)» ونجد الحضور الصوفي كذلك في كتابات ألفة يوسف التي عمدت إلى الصوفية في كتابها «وجه الله: ثلاثة سبل إلى الحق».

ويأتي استحضار السلطة الروحية والدنيوية لتجعل للنسوة بصيرة صوفية تتأسس على السعي الاجتماعي للنساء، وليس هذا لتحقيق المساواة فحسب، وإنما للسيادة والتحرر من السلطة الأبوية[1].

إن إعادة استنطاق المتن الصوفي يشكل برنامجًا ثوريًا شاكلة البرنامج الذي تحدث عنه المسيري ناقدًا إياه في كونه دعوة إلى إعادة صياغة كل شيء؛ بما في ذلك التاريخ واللغة والرمز، بل الطبيعة البشرية ذاتها كما تبدت في مؤسسات تاريخية وكما تبدت في أعمال فنية، ثم إن هذا التبدي والتجلي ما هو إلا انحراف عن مسار التاريخ الحقيقي[2].

(1) انظر: صيام، شحاته، **الحريم الصوفي وتأنيث الدين**، ص310.

(2) انظر: المسيري، عبد الوهاب، **التمركز حول الأنثى**، ص22.

الجنوسة في الوعي الصوفي :

جاء الإسلام محدثًا ثورة عما كان سائدًا في شبه الجزيرة العربية من عادات وأفكار تنافي الفطرة السليمة، وكان أن انتقدت آيات القرآن الكريم فعل الجاهلية من وأد البنات، واسوداد الوجه لولادتهن، فأعطى الإسلام مكانة للمرأة، وأكد على عدم التمايز بينها وبين الرجل عند الله، فقد خلقهما من نفس واحدة، وكرمهما، وجعل الأفضلية بحسب سلامة القلب، وصلاح العمل.

وترى النسويات أنه يلاحظ في التراث الفقهي تراجع لصورة المرأة عما جاء به الدين، فقد عملت المتون الفقهية على إعادة النساء إلى الخفاء، والتأكيد على تراتبية دور المرأة الدوني مقابل الرجل، هذا غير الأحاديث ذات الأسانيد الضعيفة والتي باتت تشكل ثقافة مجتمع في تكريس انتقاص المرأة، واتباعها للرجل السيد، وتحديد دورها بالزواج والإنجاب.

وقد أفردت الباحثة آنا ماري شيمل كتابًا عن العنصر الأنثوي بالتصوف، يحمل الكتاب عنوان «روحي أنثى» سعت فيه الباحثة إلى إبراز الحضور الأنثوي في التصوف، وقد قدمت شيمل تفسيرًا صوفيًا لبعض الآيات القرآنية بالاستعانة بالفلسفات الشرقية، «اليانغ – ين» على سبيل الخصوص؛ حيث يقوم التفكير الصيني منذ أقدم العصور على النظر إلى الحياة والإنسان والوجود على أنه نتاج قوتي اليانغ – ين، وهي القوة السارية في كل مظاهر الوجود، واليانغ – ين هما القطبين الموجب والسالب = المذكر والمؤنث، ورغم تعارض القوتين فإنه لا وجود لواحدة منهما مستقلة عن الأخرى، فهي ليست متصارعة[1]. وكذلك الحياة في الإسلام فلا تقوم دون قطبية المرأة والرجل، فتشير الآية القرآنية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ ...﴾

(1) انظر: لاو تز، **كتاب التاو**، تعليق وشرح فراس السواح، ص9.

[البقرة:187] إلى أن كلاً من (الذكر والأنثى) هو الأنا العليا للآخر، لأن اللباس ما هو إلا النائب عن الشخص[1].

وتنقل شيمل عن العطار في «تذكرة الأولياء» بأن مصطلحي «رجل» و«امرأة» مرتبطين بهيئة طينية (الجسد) في حين أن الروح غير متعلقة بأي من هذه الأشكال، فعندما يصبح المرأة والرجل في الله كليًا فلا يوجد أثر لوجودهما[2].

ويذكر العطار رابعة العدوية في باب الرجال ويبرر موقفه هذا بكون النبي ﷺ قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم» فالأمر ليس بالصورة إنما بالنية، وطالما كانت المرأة رجلاً في طريق الله فلا يمكن أن تُسمى امرأة[3].

إن التقاليد الصوفية تكشف عن الدور المهم الذي لعبته النسوة في التكامل الروحي، فالمرأة مثل الرجل وصلت إلى نهايات درجة الولاية، وهو ما يجعل الروحانية حق متاح للجميع. وعلى سبيل المثال فإن ابن عربي تذوب القسمة لديه بين الذكر والأنثى، إن الرجل عنده بمثابة العقل والمرأة بمثابة النفس، فصح الأمر عنده أن يتبع العقل النفس، وهو ما يجعل إمامة المرأة مقبولة عنده[4].

إن ابن عربي يبني تصوره للإنسان على أساس تكونه من وحدة انشقت وظهر منها الرجل والمرأة كشقيقين متماثلين، ومتكافئين ماديًا وروحيًا، وللتأكيد على غياب الفرق بين الرجل والمرأة يعتمد ابن عربي على الحديث النبوي «النساء شقائق الرجال» ويعرضه كأساس شرعي ليبين أن الأحكام السارية على الرجال ذاتها سارية على النساء[5].

---

(1) انظر: شيمل، آنا ماري، **روحي أنثى**، ص36.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص134.

(3) انظر: بوبريك، رحال، **بركة النساء**، ص17.

(4) انظر: صيام، شحاتة، **الحريم الصوفي وتأنيث الدين**، ص154.

(5) انظر: براضة، نزهة، **الأنوثة في فكر ابن عربي**، ص148.

وكما يقول هايدغر في أن اللغة منزل الوجود، فإن ابن عربي يؤسس الاعتراف بإنسانية المرأة في عدم تهميش التأنيث في لغة لا يخفى على العارف ذكوريتها بحسب نزهة براضة، ومن ذلك أن ابن عربي يشير إلى كلمة «نفس» للدلالة على الإنسان، ويوضح ذلك بمثال؛ قيل لأحدهم: كم الأبدال؟ فقال: أربعون نفسًا، فقيل له لم لا تقول أربعون رجلاً؟ فقال: قد يكون فيهم النساء[1].

إن هذه اللغة لابن عربي تقارب تلك السطوة الأدبية في اللغة وطرائق التعبير عند النسوية، فقد نجحت النسوية في إنشاء لغة لا تمييز فيها على أساس الجنس، إنها لغة غير جنسية، ونتيجة ذلك كانت زيادة استخدام ضمير المؤنث بشكل ملفت، وذلك في الإعلانات والمؤسسات الحكومية، والمسرحيات وغير ذلك، وكان ذلك من أبرز الأبواب التي نفذت فيه النسوية إلى الأذهان[2].

ويرى ابن عربي أن الرجل والمرأة يشتركان في الإنسانية، ويقوم الوجود بأكمله على «الحب»، ويعزو ابن عربي حديث النبي ﷺ: «حبّب إلي من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني بالصلاة» إلى أن النبي حُبّب إليه النساء ليس من ذاته إنما من لدن الله وتلقائه، فحب النبي لامرأته بحسب ما يقول ابن عربي هو حب من لدن الله وعلى ذلك يكون حب المرأة حلقة وصل ما بين الله والإنسان، ولقد بدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، وأدرج المذكر بينهما. كما أن الرجل مدرج بين مؤنثين، رحم أمه الذي منه ولد، ومؤنث يحن إليه.

ويعد ابن عربي حبّ المرأة آلية الوصول إلى الحب الإلهي، وأن الحب الإنساني شرط لتذوق الحب الإلهي فإن شهود الحق في المرأة هو أتم وأكمل، فهذا التجلي في النساء

---

(1) انظر: المرجع نفسه، ص148، 149.

(2) انظر: لغنهاوزن، محمد، **الإسلام في مواجهة النسوية** (مجلة الاستغراب عدد 16)، ص15.

أكثر منه في الرجال لما تحمله النساء من حسن وجمال وكأنه يرى فيها نعم الله وصفاته من رحمة ولطف وجمال[1].

أما الرومي فيسير على ذات النهج فيرى أن المرأة هي قبس من النور الإلهي، وهي كائن لا يرتبط بالرغبة الجنسية، وإنما هي مظهر أسمى للحب الإلهي[2]. كما عمل المتصوفة الرجال إلى التعبير عن حبهم الإلهي بصيغة التأنيث أو وظفوا صورًا نسائية ونجد ذلك عند ابن الفارض في قصيدته التائية، الذي يذهب فيها إلى حد القول بأن الله تجلى لقيس في صورة بثينة![3].

وبذلك فإن المرأة حازت مكانة عالية في التصوف قل أن تجد هذه الحيازة في الحقل الفقهي والمؤسسات الدينية الرسمية، فلقد أعاد لها التصوف المرتبة التي لطالما ذكّرت بها آيات القرآن في كونها من روح الله سيان هي والرجل، وليس هذا فحسب بل وجدت المرأة في التصوف ساحة للتنافس مع الرجل وبيان فضلها، هذا تمامًا ما سعت النسويات لاحقًا في إبرازه لتعطي الشرعية لخطابها العائد إلى أضرحة الأولياء.

الكرامات عند المتصوفات:

باب الكرامات مليء بالقصص الخرافية والأساطير التي تمثل «لا وعي» العقل الإسلامي، وكذلك هي تعبير عن تمثلات هذا العقل للكون والدين والحياة، فهي ليست صورًا ذهنية مجانية إنما تعبير عن المخيلة الشعبية في رؤيتها وعلاقتها مع الروحانيات، وتكمن أهمية المناقب في رصد كرامات الأولياء في علاقتهم مع الخالق وسائر الموجودات مضفية على التجربة الدينية للفرد بعدًا إنسانيًا وتراجيديًا عاليًا في بحثه عن المطلق والفناء، ولقد رفعت مناقب النساء الصالحات والوالهات والمجذوبات إلى مكانة عالية

---

(1) انظر: صيام، شحاتة، **الحريم الصوفي وتأنيث الدين**، ص158.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص159.

(3) انظر: بوبريك، رحال، **بركة النساء**، ص109.

بجانب الأولياء، ومنهن من اعتلت مقام القرب، وهو المقام الذي يعتبره ابن عربي الدرجة العليا من الولاية[1].

وجدت النساء المتصوفات في باب الكرامات ساحة للتنافس مع الرجل في إظهار ولايتها وصلاحها، واستطاعت كذلك التفوق عليه، وتروي القصص أن الحسن طرح سجادة على الماء ونادى رابعة لتصلي معه، وتعجبت منه حيث يعرض نفسه في سوق الدنيا، وطرحت سجادة على الهواء وأشارت عليه بأن يفعل كما فعلت فلم يستطع أن يحظى بمثل مقامها، فوعظته وحثته أن يشغل نفسه بالعمل.

إلا أنه يصح القول أن الحيازة النسوية للمناقب والكرامات كانت ضعيفة مقابل حضور الرجال في المصنفات المناقبية، ورغم هذا الضعف يبقى الحقل الصوفي في نظر النسويات أكثر تقبلاً لحضور النساء من غيره.

الزواج والعزوبية عند المتصوفات

تشكل رؤية الصوفيات للزواج ثورة على الدور التقليدي الذي حظيت به المرأة، ففي حين يحُصر دور المرأة في الزواج والإنجاب والرعاية فإن النساء الصوفيات استطعن الخروج من هذا الدور، فقد عدت الزواج حجابًا عن عباداتها وزهدها وتقربها إلى الله.

ويروى أن أمير البصرة محمد بن سليمان الهاشمي خطب رابعة العدوية على مائة ألف وقال: لي غلة عشرة آلاف كل شهر أجعلها لك. فأرسلت إليه قائلة: ما يسرني أنك لي عبدٌ، وأن كل مالك لي، وأنك شغلتني عن الله طرفة عين[2].

كما لم تر المرأة في الرجل مصدرًا للإغراء والفتنة إذ يراودها عن نفسها، بل وجدت فيه ذلك الباحث عن الشهوة في جسدها والمدنس لطهارتها، فحين جاء رجل

(1) انظر: المرجع نفسه، ص27.

(2) بدوي، عبد الرحمن، **سيدة العشق الإلهي**، ص51.

يخطب رابعة حجبته أيامًا ثم سألته أن يدخل، فقالت له: يا شهواني، اطلب شهوتك من امرأة مثلك! [1].

ولقد سعت المتصوفات إلى محو أجسادهن عبر المجاهدات تقربًا لله تعالى، فقد كان كفيلاً لحالة الزهد والرياضات الروحية أن تعملا على غياب الملامح الأنثوية في أجسادهن، حيث تُصيرهن هذه الرياضات نحيلات خافتات الجمال الأنثوي، لا يأبهن لجمالهن أو حسن مظهرهن، كما أن الزواج وتبعاته من طاعة زوج والإنجاب والأعمال المنزلية تحيلها عن العبادات وتبعدها عن العزلة. أما المتزوجات منهن فقد كنّ يحاولن العفة عن المعاشرة، ومنهن من بحثن لأزواجهن عن زوجات، كما صنعن نمطًا خاصًا في علاقتهنّ مع أزواجهن وذلك في خلق علاقة أخوية لخدمته والقيام في شؤونه.

وقيل عندما خطب الحسن البصري رابعة قالت له: يعقد العقد على موجود، وهنا قد انعدم الوجود، لأنني فنيت عن نفسي.!

وبذلك شقّت المتصوفات نمطًا خاصًا يغاير النمط التقليدي السائد، فقد تركت الإنجاب والنسج وغير ذلك من الأدوار التقليدية وصنعت لنفسها عالمًا خاصًا، واتخذت العزوبية في مجتمع لا ينظر للمرأة إلا كزوجة وأم دون أن تُعيّر في اتخاذها لهذا المسلك.

الحجاب بوصفه تحديًا للرجل:

نجد في الأدبيات الصوفية حديثًا منوعًا عن الحجاب، فيتخذ حينًا شكل التحدي مع الرجل، فأخت الحلاج عندما كانت تكشف نصف وجهها، علّلت ذلك بخلو المدينة من الرجال باستثناء الحلاج، ولو أنه غير موجود لكشفت عن كامل وجهها!

من ناحية أخرى يأت الحديث عن الحجاب ليأخذ بعدًا جماليًا كما عند الرومي، الذي يتساءل كيف يمكن لله أن يخلق الجمال ثم يأمر بتغطيته؟ إنما خلق الجمال لكي يُرى، يقول الرومي:

---

(1) بوبريك، رحالة، **بركة النساء**، ص79.

«وكل ما صنع جميلاً رائعًا منمقًا
فإنما صنع من أجل العين المبصرة
أيتها المرأة المحجبة! هل نهضت قط يومًا
واتخذت زينتك من أجل رجل أعمى؟»

وتذهب الباحثة النسوية ألفة يوسف في كتابها «ناقصات عقل ودين» إلى أن الحجاب متصل بظرف تاريخي وقصد منه حماية نساء المسلمين وأمهات المؤمنين خاصة، كما أن الحجاب ليس مقدسًا بالمعنى المعهود فقد كان عمر بن الخطاب يضرب الأمة التي كانت تلبس مثل الحرائر، ولو كان الغرض من الحجاب اتقاء الفتنة للزم الأمر بذات الوقت.

وترى نظيرة الزين أن الحجاب كان عادة للعائلات الغنية، وهو ليس مشروعًا الآن، وتذهب إلى أن الضمير النقي والصافي خير من أخلاق الحجاب، فلا يُؤمل الخير من المظاهر إنما في جوهر الذات.

كما يذهب بعضهن إلى أن الحجاب هو الحشمة فهو للرجل والمرأة سيان، فالمهم هو اللباس المتواضع والخالي من الإثارة والبهرجة والملفت للأنظار، ويستمر الجدل بينهن في حكمه وطريقة ارتدائه لكن الاتفاق بينهن ينص على أن هذا اللباس هو بمحض رغبة المرأة لا بإرادة ذكر من أبيها أو زوجها وغيره، فلطالما فرض الرجال الحجاب على النساء وجعلوه كفريضة دينية، في حين لا يعدو الحجاب عرفًا ثقافيًا كما تشير النسويات.

وتشير نزهة براضة إلى أن الرجال فسروا الخطاب الإلهي من موقع مركزية الذكورة وسلطتها، فأقروا الحجاب مخافة أن يُفتن الرجل، وتم استغلال حجاب المرأة ومعه ضعف الوازع الأخلاقي لدى الرجال في سياق الدفاع عن وجه الحيوانية في الإنسان، وقد أصبح جسد المرأة عورة ومدنسًا وجب تغطيته باسم الدين، وتستشهد بابن عربي لما قال: أما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضًا إلا السوءتين[1].

(1) انظر: براضة، نزهة، **الأنوثة في فكر ابن عربي**، 166.

وتذكر نزهة براضة تفسيرًا باطنيًا للحجاب كما عند ابن عربي؛ فتقول أن حجاب الرأس المقصود به تغطية حب الملك والرياسة، وهو للرجل والمرأة وإنما ذكر الخطاب موجهًا للنساء لأن النفس مؤنثة، لذا أمر الله بستر حب رياسة النفس وتطلعها للظهور والغلبة.

كما تتناول الآية الكريمة من سورة الأعراف ﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ﴾ [الأعراف:26] بأن الضروري من اللباس الظاهر ما يستر السوءات وهو لباس التقوى، من الوقاية، والريش على ما يزيد عن ذلك مما يقع به الزينة، ثم أنزل لباس التقوى كخير لباس وهو لباس الباطن!

ونتيجة لهذا الخلاف في واقع الحجاب وقوة شرعيته تقول الباحثة مارتا دومينغيز إن ارتداء الحجاب من طرف البودشيشيات في أوروبا يكون بقصد تحقيق نوع من الاستقلال بالذات، في حين تفضل متصوفات بريطانيا ارتداء القبعات لتغطية الرأس كعلامة على احترام الهوية الإسلامية[1].

خاتمة نقدية

إن الوعي الصوفي يقوم في تطوره الكامل على «الوعي الموحد» -كما نعته والتر ستيس- فيشمل جوانب الوجود ككل بما في ذلك قطبية المذكر والمؤنث، فكل شيء نجد فيه الثنائيات كلازمة، فلا خير دون شر، ولا ذكر بغير مؤنث، ثم إن هذه الثنائيات تذوب من خلال نسيان الذات الفردية، لذلك فقد وجدت النساء في هذا الحقل ما يلبي طموحها في الترقي الروحي، وينسحب هذا الدور في الأدبيات النسوية المعاصرة لينادي بذوبان الفوارق والوصول لحالة سائلة لا يمكن التمييز فيها ببين الثنائيات، ومن ثم الحديث عن موت الإنسان.

(1) انظر: إدريسي، عزيز الكبيطي، **التصوف الإسلامي في الغرب وجدل الخطاب النسوي** (مجلة الفيصل عدد: 513)، ص35.

وأرادت النسويات استلهام نظرية الخطاب -كما عند فوكو- في أن الخطابات تخلق الذات كما تخلق الموضوع لتشكيل وعيهن الخاص بالعالم والوجود. فيأتي استدعاء النسوية للتصوف لإيجاد الامتداد التاريخي لحقوقها وإثبات ذاتها في عالم تشعر أنها منفصلة عن. ففي إطار التصوف تبحث النسوية عن هويتها الضائعة، وحيثما تجد نصًا يوافق تطلعاتها تبدأ بإبرازه، ولا تنس التنديد بالمجتمع الذي نثر الغبار على هذه النصوص فباتت تلك النصوص خطابات منسية بشكل متعمد.

ويمكن تلمس مدى «الأدلجة» الذي مارسته النسوية في انفتاحها على الخطاب الصوفي، حيث إنه استدعاء منتقى وفق رغباتها وليس دراسة موضوعية للتصوف، ومن ذلك أننا نجد في التصوف -كما في دراسة للباحث أبو بكر باقادار- التي أوضح فيها النظرة السلبية للأنثى عند الغزالي، فهو في تلك النظرة متأثر بالسياقات الثقافية التي مرت بها المجتمعات الإنسانية، وهنا نجد الوجه الانتقائي للنسوية في استدعائها للتصوف حيث لا تبين آراء المتصوفة الآخرين عن النساء.

وقامت النسوية الصوفية بمقاضاة الفقه، فباتخاذها للتصوف أرادت اللمز بالمؤسسة الفقهية لكن ليس كما لمز البسطامي الفقهاء من قبل في قوله: «أخذوا علمهم من ميت عن ميت، وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت» إنما جاء لمزًا ونقدًا بشكل عشوائي، بالاعتماد على فتاوى معينة وغض النظر عن أخرى، والتغافل عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي غلف تلك الفتاوى، أو دون نقل أمين لمعتمد المذهب من الفتوى.

ولقد تحدثت ألفة يوسف في مقالة لها تدعو فيها للتصوف، تحمل المقالة عنوان «الطريق إلى قبول الآخر» أنه نتج عن انتصار الفقه على التصوف في تاريخ المسلمين عصور الانحطاط وإغلاق باب الاجتهاد، ليس هذا فحسب بل كذلك ضمور الأخلاق، وصولًا للتخلف الحضاري والتكنولوجي والإرهاب. إن الذي تنشده النسويات دين ناعم مقصوص من الشأن السياسي، ويأتي تقبل الآخر بالقول بوحدة الأديان، مصداقًا لقول ابن عربي؛ ولقد صار قلبي قابلاً كل صورة!

وتبرز هذه الدعوة كذلك من خلال كتاب «أس الشرور - عرض للتعصب والأصولية واختلال القوة بين الجنسين» كتبته أربع نساء؛ مسلمة ومسيحية ويهوديتان، يرين أن كل هذه الأديان يجمعها البحث عن الحقيقة وتتمثل هذه الحقيقة بالحب والسلام، والأديان كلها نؤدي إلى الله فما الأديان إلا تشعبات من منبع واحد، وهم بذلك يغضون الطرف عن حقيقة العقائد والتشريعات في الأديان.

وفي جانب التسامح بين الأديان فالإسلام يجُرد من أي قتال وغزوات بحسب مؤلفات الكتاب، فلا يعد ذلك من صلب الدين، كما ولليهود حق في وطن نظرًا للعذاب الذي لاقوه عبر التاريخ، ويغضضن الطرف عن الشعب الفلسطيني وحقه في وطنه، وينادون بالمجتمع الأول وهو المجتمع الأمومي حيث كانت الآلهة نساء قبل ثورة الإله مردوخ عليهن بحسب الأسطورة.

إن هذا الدفع بالنسوة الصوفيات يجعل من الدين حركة سياسية تعمل على تثبيت سلطتهم في العالم الدنيوي والروحاني في الآن نفسه، فموجب قوانين التسامح والتفاهم الذي تحظى به الأدبيات الصوفية فإنها تملك المكنة والقدرة على لعب دور مزدوج في الواقع الإسلامي من وجهة نظر الغرب[1].

ويمكن وصف هذا الدور بأنه يخترق المقدس للوصول إلى المدنس، فمن خلال التصوف تسعى النسوية الصوفية لامتلاك الحظ الدنيوي باسم الروحانية، وإيجاد الفردوس الأرضي الذي يتماشى مع تقاليد الحداثة الغربية، إنها بذلك أداة إمبريالية ساعية إلى تفكيك المجتمع وإعادة صياغته من جديد.

وباعتبار أن التصوف حركة زهدية وأصله الانقطاع عن الملذات الدنيوية فقد بات في خطاب النسويات داخل رحم الماديّة! وعندما كانت الصالحات في كتب التراجم يسعين لمحو آثار الجمال والأنوثة للوصول لمرحلة الفناء فقد بات الجسد عند النسوية الصوفية ملكًا للمرأة لا شأن للرجل في الوصاية عليه وقد تمثل هذا في لبس الحجاب،

(1) صيام، شحاتة، **الحريم الصوفي وتأنيث الدين**، ص305.

فهذا اللباس ما هو إلا عرف ثقافي يمكن تجاوزه وللمرأة الخيار في اللباس على أن يحقق الحشمة، وهذه الحشمة متروكة لأمزجة المجتمع.

ثم لمّا تركت الصوفيات الزواج وخرجن عن دورهن في الإنجاب والتربية فإنما أردن بذلك التفرغ للعبادة، في حين اتخذت النسوية الصوفية في الامتناع عن الزواج -عند بعضهن على الأقل- في سبيل تحقيق ذاتها، وعدّ الزواج كحلبة صراع بينها وبين الرجل.

ومن ذلك يمكن استنتاج التالي:

أولاً- دين خارج المؤسسة الفقهية، لا يحمل ضوابط ومقيدات، وقدرته التركيبية في الجمع والتوفيق يتناسب مع نداءات وحدة الأديان.

ثانياً- تريد النسوية تجاوز الهيمنة والمركزية الذكورية، والحنين لمجتمعها الأمومي الأول، والدخول للحيازة الدنيوية من خلال المقدس.

ثالثاً- تقف النسويات على سطح التأويلات، وتمتلك اللغة اللاجنسية لتذوب الفروقات، وتتقارب مع وحدة الوجود لتغيب الحدود والملامح في عالم سائل لا تحكمه قواعد ولا ضوابط.

رابعاً- إن استدعاء النسويات للتصوف يمثل علمنة له، هذا ما يخرجه عن دوره التاريخي بوصفه حركة زهدية خاصمت الدنيا، وتطلعت نحو الروحانية.



الفصل الرابع

«التصوّف الأردني» أسئلة التجديد والتحولات المجتمعية

التصوف في الأردن :
من «الطرقيّة» إلى «الشبكيّة»

محمد أبو رمان

مقدمة

دخلت الطرق الصوفية إلى المجتمع الأردني عبر إقامة الزوايا منذ بداية الخمسينيات، وقبل ذلك، كان هناك موروث صوفي، وشيوخ صوفيون، لكن لم يوجد في أغلب مناطق المملكة زوايا لها شيوخ ومريدون وأتباع وتقاليد. ثمّة أسباب عديدة للموجة الصوفية الأولى مرتبطة بالهجرة من فلسطين إلى الأردن، بعد نكبة حرب-48، ثم وحدة الضفتين في عام 1950، فانتقل العديد من المشايخ الصوفيين إلى الأردن، ثم جاءت نكسة حرب-67 لتعزز هذا التواجد الصوفي، وتساهم في زيادة عدد الزوايا انتشارها.

منذ تلك البدايات الأولى للطرق الصوفية إلى اليوم، أي بعد مرور سبعين عاماً، نجد قرابة ثلاثة أجيال من المتصوّفين، بداية بالجيل المؤسس، الذي أخذ بتدشين الزوايا وتأسيس الطرق الصوفية في المجتمع، ثم الجيل التالي الذي نشر الطرق وعزز وجودها وانتشارها، وأخيراً جيل الشباب اليوم، الذي يمثّل «مرحلة انتقالية»، على أكثر من صعيد، تتزامن مع تحول في «سياسات الدولة الدينية»، ومع موجة صوفية جديدة، مرتبطة بعوامل سياسية وفكرية وثقافية، ونجد اليوم طرقاً صوفية «تتكيّف» مع التحولات، وطرقاً أخرى تتحوّل إلى مؤسسات، بينما طرق وزوايا في طريقها إلى الاندثار.

يمكن القول بأنّ المشهد الصوفي في الأردن، في التاريخ الحديث وتحديداً منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم، مّر بثلاثة أطوار رئيسية، وشهد أجيالاً متتالية؛ وإذا

تجاوزنا مرحلة ما قبل التأسيس، وقبل انتشار الزوايا والطرقية، فإن الجيل الأول المؤسس هو الذي عمل في الخمسينيات على تأسيس الزوايا ونقل التصوّف الطرقي إلى الأردن، واستمر إلى الستينيات وقد رحل بالكامل، والثاني هو الجيل الذي قام بعملية الترسيخ والبناء، ورحل أغلبه اليوم، أما الجيل الثالث في الطرقية فهو من جاء بعده، ثم جيل الشباب، الذي من الواضح أنّه يمثّل مرحلة جديدة في مشهد التصوف في الأردن.

سوف نتناول في هذا الدراسة «تحولات» المشهد الصوفي في الأردن، من خلال البحث في الطرق الصوفية من حيث التأسيس والانتشار، ودراسة التصوف المؤسسي والشبكي عبر جيل الشباب، والتعرف على مدرسة الشيخ نوح القضاة.

الجيل المؤسس

كانت نكبة حرب 48، ثم وحدة الضفتين مؤذنة بعهد جديد للتصوف في الأردن، فقد تغيّر المشهد بصورة جذرية، وكان لبعض الشخصيات الأثر الكبير، منذ البداية، في هذا التحول، ومن أبرز رموز الجيل المؤسس كلّ من: الشيخ محمد سعيد الكردي، والشيخ المغربي الأصل مصطفى الفيلالي، وكلاهما بدأ نشاطه التعليمي، وأسس زاوية للتصوف في منتصف الخمسينيات، كما أنّهما ينتمان للمدرسة نفسها، وهي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية (أو العلّاوية فاللفظان مستخدمان).

أسس الشيخ الكردي زاويته في مدينة إربد، وانتقل إلى منطقة بالقرب من مخيم إربد، قبل أن ينتقل لاحقاً إلى منطقة الصريح ويقيم زاويته هناك، ويساهم أتباعه لاحقاً بإقامة مسجد وضريح له، وكان ذلك خلال أحداث السبعينيات، بينما أسس الشيخ مصطفى الفيلالي، الذي جاء إلى الأردن في العام 1953، زاويته الأولى بالقرب من المسجد الحسيني، ثم انتقل إلى حي العرب في الزرقاء، حيث أسس مسجداً وزاوية باسمه في العام 1967[1].

(1) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدريش إيبرت، عمان، ط1، 2011، ص99-110.

وبينما كانت الشاذلية تضع أقدامها على الأرض، كان الشيخ عبد الحافظ الطهراوي، الذي أخذ العهد عن الشيخ يوسف النويهي، في فلسطين، يأتي بعد النكبة إلى الأردن ليستقر بداية في بلدة الكرامة في الأغوار، ويؤسس زاوية هناك، بعد النكبة 1948، قبل أن ينتقل إلى مخيم جبل الحسين ويستقر فيه، ويؤسس زاويته، لتبدأ الزوايا الرفاعية بالانتشار في العديد من المناطق، عن طريق تلاميذه ومريديه[1].

أمّا القادرية فقد دخلت الأردن عن طريق تلاميذ الشيخ محمد هاشم البغدادي، شيخ الطريقة القادرية في فلسطين والأردن وهو خليفة الشيخ محمد حبيب الله الشنفيطي، وبعضهم تعرف على البغدادي من خلال خدمتهم في المؤسسة العسكرية في فلسطين في الخمسينيات، وبعضهم الآخر من خلال زيارات الشيخ البغدادي إلى الأردن، إذ أعطاهم العهد القادري، وسُمح للعديد منهم بإقامة حلقات الذكر والزوايا، وهي التي أقرّها لاحقاً خليفة الشيخ البغدادي، في القدس، حالياً، الشيخ أحمد النتشة، الذي يعتبر شيخ الطريقة القادرية في كل من الأردن وفلسطين، ويقوم بزيارات لـ«أبناء الطريقة» في أوقات متعددة.

ومن أبرز مؤسسي الزوايا القادرية في الأردن، الشيخ عبد الحليم حمد عودة القادري، من قضاء اللد، (مواليد العام 1930)، رحل في بداية شبابه إلى الأردن، وعمل مؤذناً وإماماً، وأقام زاوية في منطقة الشونة واستمر نشاطه فيها حتى العام 1966، لينتقل بعد ذلك إلى منطقة الهاشمي الشمالي ويؤسس زاوية قادرية هناك[2].

في الوقت نفسه، كانت الخلوتية القاسمية الجامعة تنتشر في الأردن، بعد أن استقر الشيخ عبد الحي القاسمي، في مدينة إربد، بعد نكبة حرب 48، فأسس زوايا في منطقة البارحة بمدينة إربد ومدينة الزرقاء، قبل أن يتم تأسيس مسجد الدراويش وزاوية للطريقة في منطقة بيادر وادي السير. وخلال فترة الخمسينيات نفسها كذلك؛ كان الشيخ

(1) المصدر نفسه، ص118-122.

(2) المرجع نفسه، ص123-128.

حسن الشريف، شيخ الطريقة الخلوتية الرحمانية الجامعة، قد استقر في عمّان، وأسس مدرسة النجاح الوطنية، واشتغل بالتدريس والخطابة والتسليك على الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، وكان يقوم بذلك في مسجد بيادر وادي السير الأوسط، وكانت الطريقة الخلوتية قد انقسمت في فلسطين بين آل الشريف والقواسمي، منذ العام 1928[1].

أمّا التيجانية فقد دخلت إلى الأردن عن طريق تلاميذ الشيخ علي الدقر، بداية، ثم الشيخ محمد محمود مصطفى المصلح، أبو صلاح التجاني، الذي أخذ الطريقة التيجانية من الشيخ المغربي أحمد الدادسي، وأعطاه الإذن بالطريقة في بداية الستينيات، فأصبح يقيم مجلساً للذكر في منزله في منطقة المحطة في مدينة عمان[2].

وبالرغم من أنّ الشيخ ناظم حقاني، شيخ الطريقة النقشبندية في العالم، قد زار الأردن في الخمسينيات، وأقام خلوته فيها، إلاّ أنّ وصول النقشبندية الحقانية لها تأخر مقارنةً بالطرق الأخرى إلى عقود لاحقة.

هؤلاء هم أبرز رجالات الجيل المؤسس للطرق الصوفية في الأردن، ومعهم بدأ انتشار الزوايا في مدن المملكة في إربد، والزرقاء، وعمّان، ومن رحم هذه الزوايا تفرعت الزوايا الأخرى وازداد انتشار الطرق في محافظات مختلفة.

ويلاحظ أنّ أفراد الجيل المؤسس، جميعاً توفوا، وهم: الشيخ سعيد الكردي (1890–1972)، والشيخ الفيلالي (1888–1986)، والشيخ عبد الحليم الكيلاني (1886–1968)، والشيخ عبد الحيّ القاسمي (1899–1962)، والشيخ حسن الشريف (1926–1984)، والشيخ عبد الحافظ الطهراوي (1910–2002)، عبدالحليم القادري (1930–1998)، وسوف يترك الجيل المؤسس خلفاء له، وسيتم أيضاً خلال

---

(1) مقابلة مع حسني الشريف، مقابلة خاصة في منزله ببيادر وادي السير، 19/ 5/ 2020.

(2) انظر: موسى عمرو، الطرق الصوفية في الأردن، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، جامعة العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف الدكتور بسام العموش، 2014. ص90–91.

عقدي الثمانينيات والتسعينيات وما بعدهما هجرة طرق صوفية جديدة إلى الأردن وتأسيس عشرات الزوايا.

مرحلة الترسيط والبناء

عاد الشيخ حازم أبو غزالة من الشام، بعد أن تلقى العلم هناك، وأنهى دراسته الجامعية، وقد أذن له الشيخ عبد القادر عيسى بالطريقة الشاذلية، فأقام زاوية بالقرب من وسط البلد، في الستينيات قبل أن يؤسس زاوية جديدة ومسجداً باسم دار القرآن، وينتقل إلى حيّ نزال، ليبدأ بعد ذلك بتأسيس العديد من الزوايا في مناطق مختلفة.

وكان الشيخ ناصر الخطيب قد جاء هو الآخر إلى الأردن بعد حرب 67، وحصل على إذن بالطريقة الرفاعية من الشيخ محمود الشقفة في سورية في العام 1976، ليؤسس زاوية ومسجد الإمام الرواس في منطقة جبل الزهور في عمان الشرقية أيضاً. وفي الوقت نفسه كان الشيخ عمر الصرفندي يستقر في جبل النصر، بعد أن أخذ الطريقة الرفاعية عن الشيخ أبي يعقوب الصرفندي، ثم من الشيخ حاتم الراوي في العراق سنة 1978، وليؤسس في الثمانينيات زاويته في جبل النصر في عمان الشرقية. بينما كان الشيخ محمد عادل الشريف، من الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، يؤسس دار الحديث في مخيم الوحدات، التي تقوم بتعليم قراءة القرآن، وفي الوقت نفسه الاحتفاء بالمناسبات الدينية، مثل المولد النبوي[1].

أمّا الشيخ علي أبو زيد، الملقب بالشيخ الأشقر، من جنين في فلسطين، فممن أتوا إلى الأردن، أيضاً بعد نكبة حرب 48، فاستقر في مدينة سحاب بدايةً، قبل أن ينتقل إلى مخيم الحسين، ويتعرّف على الشيخ الطهراوي، ويأخذ الإذن منه بخمسة طرق صوفية، ثم يلتقي الشيخ محمود الشقفة في العام 1979، فيأذن له بالطريقة الرفاعية، ويقوم في الثمانينيات بتأسيس زاويته في مدينة الرصيفة في محافظة الزرقاء[2].

---

(1) المرجع سابق، ص53-55.

(2) المرجع نفسه ص57.

في الأثناء كان الشيخ أحمد اليشرطي، يتولّى خلافة الطريقة الشاذلية اليشرطية، بعد وفاة والده، في عمّان، في بداية الثمانينيات، ليؤسس زاوية في منزله في الدوّار الرابع، قبل أن يتم الانتقال إلى البناء الجديد للزاوية في منطقة الجندويل.

وفي نهاية التسعينيات يطلب الشيخ ناظم حقاني، شيخ الطريقة النقشبندية الحقانية في العالم، من الشيخ عبد السلام شمسي، خادم الشيخ عبدالله الداغستاني، الانتقال إلى عمّان، ليؤسس وجوداً للطريقة النقشبندية، فتتأسس زاوية نقشبندية بجوار مسجد أبو شام في منطقة جبل عمان.

وهكذا يترسّخ وجود الطرق الصوفية، وتتكاثر الزوايا، ويصبح هناك خلفاء لشيوخها، ويمكن ملاحظة أبرز معالم الخارطة الصوفية الأردنية خلال المرحلة الماضية على النحو التالي:

أولاً- الطريقة الشاذلية: تعتبر الشاذلية اليوم بفروعها المختلفة، في الأردن الأكثر انتشاراً في الأردن، ويعتبر بعض الصوفيين أنّ الأردنيين «شاذليو الهوى»، أمّا أغلب التطورات التي حدثت فعلى النحو التالي:

بعد وفاة الشيخ محمد سعيد الكردي، وقد عهد بالخلافة إلى الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، حدث انقسام واختلاف بين أتباعه، فاستقل الشيخ عبد الكريم المومني، بفرع من الطريقة، وقام بتأسيس زاوية جديدة ومسجد «الجنيد» في الحي الجنوبي في إربد، ليخلفه الشيخ عبد الكريم عرابي، ثم يخلفه قبل أعوام (2014) الشيخ أحمد العكور.

على الجانب الآخر كان الشيخ الشاغوري قد عيّن بعض الخلفاء، مثل الشيخ يونس حمدان الدعجة ود. أحمد الجمّال، وكلاهما لم يستمر، وأعطى الإذن للشيخ نوح كلر -الأميركي الأصل- الذي انتقل من إربد إلى عمّان في نهاية التسعينيات، ثم يؤسس مسجداً جديداً والزاوية الشاذلية في حيّ الخرابشة في المدينة الرياضية. بينما يأذن الشيخ الشاغوري في دمشق لابن الشيخ الكردي، الشيخ إسماعيل، بأن يسلّك على الطريقة، في زاوية والده ومسجده في الصريح، ومخيّم إربد، ويعطي لشاغوري الإذن كذلك للشيخ عبد الرحمن عمورة، المقيم في الإمارات، وهو من تلاميذ الشيخ سعيد الكردي.

أمّا الشيخ مصطفى الفيلالي، فقد خلّف في مسجده وزاويته في حيّ العرب في محافظة الزرقاء، بعد وفاته ابنه د. محمد الفيلالي، وكذلك الشيخ أحمد الردايدة الذي أقام زاوية في منطقة كفر يوبا، والشيخ شحادة الطبيري الذي أقام زاوية في معان، والشيخ علي الحسيني الذي أقام زاوية في منطقة شفا بدران.

ويتوسّع الشيخ حازم أبو غزالة (تلميذ الشيخ عبد القادر عيسى، وهو ممن تلقوا الطريقة على الشيخ محمد الهاشمي التلمساني) في إنشاء زوايا تابعة للطريقة الشاذلية – القادرية، في العديد من المناطق. والحال كذلك بالنسبة للشيخ عبد القادر الشيخ، الذي نشط في مجال الدعوة والخطابة بعد تقاعده من الإفتاء في الأمن العام، في نهاية الثمانينيات، وأصبح يخطب ويدرّس في مسجد الكالوتي في منطقة الرابية، وقد أخذ الطريقة عن الشيخ مصطفى الفيلالي وأصبح من الدعاة الصوفيين المعروفين في الأردن، وله نشاط ديني وحضور ملحوظ في التسعينيات، وقد كان يقيم الدروس العامة في المساجد، كمسجد سيدي الكردي ومسجد الكالوتي، بينما يقيم الدروس الخاصة في منزله في ماركا الشمالية، قبل أن يجعل منزلاً في حيّ الكرسي بعمان وقفاً لهذه الدروس الدينية[1].

ومن الزوايا الشاذلية – القادرية زاوية الشيخ عبد الهادي سمّور في جبل عمان، بالقرب من شارع الرينبو، وقد أخذ الإذن بالطريقة الشاذلية عن الشيخ أحمد فتح الله الجامي، خلفية الشيخ عبد القادر عيسى.

في الأثناء كانت الطريقة الشاذلية اليشرطية تنشئ الزاوية الجديدة في منطقة الجندويل، وتضم أيضاً مكتبة علمية. وهناك أيضاً الشيخ د. عبد الجليل العبادلة الذي أخذ الطريقة الشاذلية اليشرطية عن الشيخ عبد الرحمن أبو ريشة في السبعينيات، بعدما كان قد أخذ

---

(1) انظر الموقع الرسمي للشيخ عبد القادر الشيخ، على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/yalm93r4
ولقاء مع أحد مريديه في مكتبي بالجامعة الأردنية 20/ 5/ 2020.

الطريقة النقشبندية سابقاً عن نجم الدين الكردي، في الستينيات، ويقيم الشيخ عبدالجليل دروساً في مقام النبي شعيب في محافظة البلقاء[1].

ومن امتدادات المدرسة الشاذلية في الأردن مريدي وخلفاء الشيخ خليل البراغيثي، أبو إبراهيم، وهو من سكان مدينة الرملة بفلسطين، فقد أخذ الطريق في مبتدأ أمره عن الشيخ مصطفى الفيلالي في مدينة الرملة، وقد كان البراغيتي في مقتبل العمر. وبعد مدة من الزمن أتى مقدم الشيخ العلاوي الشيخ الهلالي وأذن الشيخ خليل البراغيثي بالاسم الأعظم مأذوناً له بذلك من الشيخ العلاوي. وبعد مكوث الشيخ البراغيثي مدة بمدينة الرملة رحل إلى القدس الشريف، فأقام فيها، وكان من خدام المسجد الأقصى، وله زاوية بها وفقراء وتسمى (الزاوية الحمراء). ثم عند دخول اليهود عام 1967 إليها شد رحاله إلى عمان بالأردن وخلف عليهم مقدم الطريق حاليا واسمه الشيخ عبد الكريم الأفغاني ومازال يتولى مهام الإرشاد والتربية[2].

أقام الشيخ البراغيثي في الأردن لحين وفاته، وكانت زاويته في البداية بالمسجد الحسيني الكبير، ثم أنشأ العلاويون لهم زاوية أخرى تحت إشرافه بمدينة حسبان بالأردن وكذلك أنشأوا فروعاً أخرى للزاوية العلاوية.

وله خلفاء كثر، من أشهرهم الشيخ عبد الكريم الأفغاني والشيخ حيدر يعقوب حمو الإدريسي والشيخ إسلام محمد الهندي وتمتاز هذه الزاوية باستمرار علاقاتهم مع الزاوية الأم بمستغانم في الجزائر[3].

---

(1) انظر: موسى عمرو، الطرق الصوفية في الأردن، مرجع سابق، ص44. وانظر كذلك صفحة الدكتور عبدالجليل على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/ycp7klhq

(2) انظر عن سيرة الشيخ البراغيثي على المدونة العلاّوية، 27/ 12/ 2017، الرابط التالي:
https://tinyurl.com/ycz3u73n

(3) مقابلة مع شاكر الكيلاني، 18/ 6/ 2020.

ثانياً- الطريقة الرفاعية: من تلاميذ الشيخ محمود الشقفة كان الشيخ ناصر الخطيب، من أبرز الشخصيات الصوفية، وقد أسس مسجد الرواس والزاوية الرواسية في منطقة جبل الزهور في عمان، وتوسّع في أنشطته حتى أسس قناة الصوفية، وغيرها من مؤسسات ذات طابع صوفي ودعوي، وقد تولّى ابنه المعتصم خلافته بعد رحيله.

وهناك زاوية الشيخ عمر الصرفندي في مخيم النصر في عمّان، وكان الشيخ يمارس الضرب بالشيش وأعمال يعتبرها وأتباعه من الكرامات، وقد توفي قبل أعوام ويخلفه حالياً أحد أبنائه.

وبعد وفاة الشيخ علي أبو زيد خلفه الشيخ محمود مروّح في زاويته بالرصيفة منذ العام 1997، وقد أخذ الشيخ المروّح الإذن بطرق صوفية خمسة، لكنه استمر على الرفاعية كشيخه علي أبو زيد، ثم نقل الزاوية إلى مكان أوسع في حيّ الرشيد في الرصيفة نفسها.

وكان الشيخ د. سعيد حوى، قد انتقل إلى الأردن مع أحداث حماة في بداية الثمانينيات، وهو من أبرز مشايخ الإخوان المسلمين، ومعروف في الوقت نفسه بالتصوّف، فتابع ابنه د. معاذ سعيد حوى طريق التصوّف، ويدرّس حالياً في الجامعة الإسلامية العالمية، وله دروس في مسجده في حيّ صويلح في عمان، كما يحضر يوم الخميس إلى حضرة الشيخ المروّح في الرصيفة، ولحوى عدد من التلاميذ والمريدين.

أمّا الطريقة الرفاعية -من جهة تلاميذ الشيخ يوسف النويهي- فبعد وفاة الشيخ عبد الحافظ الطهراوي، أخذ ابنه محمد الخلافة (بعد وفاته في العام 2002)، وهناك زوايا تابعة لأبناء الشيخ يوسف النويهي وأحفاده، في منطقة القويسمة ومخيم مادبا.

ومن تلاميذ الشيخ الطهراوي الشيخ فارس الثلجي الرفاعي، في جرش، وقد أخذ الطرق الصوفية عن أكثر من شيخ، وقد آذن له الشيخ الطهراوي بالطريقة الرفاعية في العام 1991، وزاويته في جرش، وله زوايا في المغرب، والبقعة والمقابلين، وخلفاء كثر بلا زوايا[1].

(1) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص118-122.

ثالثاً- الطريقة القادرية: وتتبع للشيخ محمد هاشم البغدادي في القدس، ثم خليفته الشيخ أحمد النتشة، وقد خلف الشيخ عبد الحليم القادري في زاويته في الهاشمي الشمالي ولده الشيخ محمد عبد الحليم القادري، بينما ما تزال هناك زوايا قادرية عديدة في الرصيفة، والزرقاء والشونة، والكرك واربد وعمان[1].

رابعاً- الطريقة الخلوتية: أمّا بالنسبة للقسم الأول منها، الخلوتية الرحمانية الجامعة، فقد تمّ تنصيب الشيخ حسني حسن الشريف، خلفاً لوالده شيخاً للطريقة في الأردن وفلسطين، في احتفال رسمي، في العام 1988، وتولّى الشيخ حسني عملية بناء مسجد وزاوية ومدارس وجمعيات ودور أيتام للطريقة، وتمدّد إلى خارج الأردن في غانا ودول أخرى. بينما بقيت زوايا في إربد والزرقاء ومسجد الدراويش وزاويته في منطقة بيادر وادي السير تابعة للزاوية الخلوتية القاسمية، التي توسّعت بالمؤسسات والعمل التعليمي والديني في فلسطين، وبخاصة في مناطق الـ48، وتم تأسيس أكاديمية القاسمي هناك، والعديد من الزوايا والمدارس وكلية، ويرى البعض أنّ دور الخلوتية القاسمية قوي في فلسطين وتراجع في الأردن في الأعوام الماضية[2].

خامساً- الطريقة النقشبندية؛ بدأت الطريقة النقشبندية الحقّانية بالترسّخ، من خلال الشيخ عبد السلام شمسي، وبعد انتقال الأخير للعيش في تركيا قبل أعوام، خلفه الشيخ أبو اليسر والست أم مريم.

سادساً- الطريقة التيجانية: بقي الشيخ أبو صلاح التيجاني محافظاً على مجلس الذكر والوعظ في منزله بالمحطة، إلى حين وفاته. لكن الطريقة التيجانية لم تشهد انتشاراً. ثم أخذ الشيخ منصور أحمد ناصر اليماني الإذن بالطريقة التيجانية من الشيخ محمود السفاريني في مطلع التسعينيات، وتم تعيين اليماني مقدماً للطريقة التيجانية في الأردن في العام 2009، من قبل الشيخ أحمد محمد التيجاني المصري، وحصل على إجازة خطية

(1) موسى عمرو، الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص63-64.

(2) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص140-141.

بوصفه مقدم الطريقة في الأردن من الشيخ علي بلعرابي، الخليفة العام لطريقة التيجانية، ويقيم اليماني مجلساً في منزله بطبربور كل يوم جمعة بعد صلاة العصر.

سابعاً- الطريقة الأحمدية البدوية: أسس الشيخ ذياب خطّاب زاوية للطريقة البدوية في منطقة اليادودة، وقد أخذ الطريقة البدوية عن الشيخ عبد الحافظ النويهي، الذي كان يعطي أكثر من طريقة. ويعد الشيخ عبد الحميد النويهي مسؤول المشرب البدوي في الأردن وفلسطين.

ومن شيوخ الأحمدية البدوية، أيضاً، د. محمد جابر الحسني الأحمدي، وهو أستاذ جامعي في جامعة الحسين في معان، وأخذ الأذن من والده الشيخ جابر الأحمدي، ويسكن في ذيبان، ويقيم الذكر في زاوية والده «الزاوية الأحمدية» في مخيم غزة بجرش. وقد أخذ والده الشيخ جابر الأحمدي الطريقة الأحمدية عن الشيخ بالعهد من شيخه محمود أبو حسنين الملقب بالمشلح، وقد اشتهر بلقب (المشلح)، لأن لباسه كان هو السروال والسديري فقط صيفاً وشتاءً، ومقامه في بلدة البطاني[1].

ثامناً- الطريقة الكسنزانية: انتشرت الطريقة الكسنزانية ووصلت إلى الأردن، بعد احتلال العراق في العام 2003، من ثم جاء شيخ الطريقة محمد الكسنزان إلى عمان في العام 2007، وكان يعقد الحضرات في منزله في عبدون، قبل أن تنتقل الزاوية إلى ماركا الشمالية 2007[2].

عاشراً- الطريقة الباعلوية: وقد بدأت بالدخول إلى الأردن، منذ الألفية الجديدة، من خلال تأثير «الحبايب» في اليمن، بخاصة لدى الشباب الأكاديميين والمتعلمين، ومن

---

(1) إجابة مكتوبة من الشريف هاني محمد جابر الأحمدي، ابن الشيخ الأحمدي، المقيم في السعودية، بتاريخ 5/ 6/ 2020. وانظر الصفحة على الفيس بوك، الطريقة الأحمدية البدوية في فلسطين، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y9fnndsh

(2) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص126- 128.

أبرز أبنائها في الأردن، الشيخ د. أحمد الصوي، الشيخ عون القدومي، والشيخ عبد القادر الحارثي، ومفتي العقبة الشيخ محمد الجهني.

التصوّف المؤسسي والشبكي: جيل الشباب

مع رحيل الجيل الأول، ونسبة كبيرة من الجيل الثاني، ومع مضي وقت على بروز الجيل الثالث، بدأت طلائع الجيل الرابع بالظهور، من أبناء الحركات الصوفية، وهو الجيل الذي ينتمي لأبناء وأحفاد الجيل المؤسس من الطرق الصوفية، أو من تلاميذهم، ممن هم لا يزالون في سنّ الشباب اليوم. ومن أبرز الأسماء: المعتصم ناصر الخطيب (الطريقة الرفاعية الرواسية)، ويوسف حازم أبو غزالة (الطريقة الشاذلية القادرية)، وأبناء الشيخ حسني الشريف (الطريقة الخلوتية الرحمانية الجامعة)، وعلي أحمد اليشرطي (اليشرطية)، ومن نطلق عليهم مصطلح المتصوفين الجدد.

لكن الطرق التي تستقطب اليوم نسبة معتبرة من الشباب، هي: أولاً- الباعلوية، التي تعمل من خلال الإطار المؤسسي، كما سيأتي، والرفاعية في زاوية الرصيفة للشيخ محمود مروّح، إذ تستقطب طلاب الجامعات، والدراسات العليا، ويحظى د. معاذ حوى بحضور واضح بينهم، والشاذلية الدرقاوية، زاوية الشيخ نوح كلر، بخاصة الشباب من جنسيات مختلفة ومتنوعة، والخلوتية الجامعة الرحمانية، التي تمتاز بنسبة عالية من الأئمة والوعاظ ودارسي الشريعة الإسلامية، وأيضاً الطريقة النقشبندية الحقّانية.

أ. سمات التصوّف الشبابي

إذا قارنّا بين جيل الشباب اليوم، سواء تحدثنا عن الجيل الرابع، وبدرجة أقل بعض أبناء الجيل الثالث، فإنّ صعودهم ودورهم وبروزهم قد تزامن مع الألفية الجديدة، ومع التحولات التي تجري حالياً في مجال السياسات الدينية للدولة نحو تكريس مناخ أشعري/ ماتريدي، مذهبي، صوفي، ومن أبرز السمات في «التصوف الشبابي» الحالي:

أولاً- الانتقال من إطار «العمل الطرقي» إلى المجال «المؤسسي» و«الشبكي»، فبالرغم من أنّ هناك حركتين رئيستين، منذ الثمانينيات والتسعينيات، ذات طابعٍ صوفي،

برزتا في المشهد الأردني، تتخذان الطابع المؤسسي، وهما «الطباعيات»، و«تلاميذ الشيخ عبدالله الهرري»، إلاّ أنّهما كانتا على مسافة معينة من الطرق الصوفية المحلية، خلال العقود الماضية، وتعملان بصورة مستقلة، حتى ظهرت عملية التحول في أوساط بعض الطرق والشباب الصوفي بانتقالهم إلى مجال العمل المؤسسي، مع الألفية الجديدة.

لكن قبل ذلك، على صعيد الطرق التقليدية، ففي الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية وجد الشيخ حسني الشريف، منذ تسلّم مشيخة الطريقة، أنّ المطلوب هو بناء المؤسسات التعليمية والدعوية والاجتماعية، والانتقال من العمل داخل الزاوية إلى خارجها، وهكذا قام بتأسيس العديد من المؤسسات داخل الأردن وخارجها، من دار للأيتام، ثم مدرسة كبيرة، وجمعيات خيرية، وسجّل الطريقة بصورة رسمية في دائرة قاضي القضاة، ولا يزال يعمل على التوسع في العمل التربوي والاجتماعي والدعوي والخيري، داخل الأردن وخارجه.

إحدى أبرز نقاط التحوّل حدثت مع افتتاح معهد المعارج للعلوم الشرعية في العام 2007، ثم التوسّع بفتح العديد من الفروع، وإنشاء المؤسسات المتنوعة، ثم توالي إنشاء المعاهد التي تركز على التعليم الشرعي والفقهي، بخاصة من قبل أساتذة كليات الشريعة في جامعة العلوم الإسلامية، أمثال: د. أمجد رشيد، عميد كلية الفقه الشافعي، الذي أسس معهد مدراك العلم للتدريب والاستشارات، ود. صلاح أبو الحاج، عميد كلية الفقه الحنفي، الذي أسس مركز أنوار العلماء، وجمعية دار الأوابين، التي أسسها الشيخ عبد القادر الحارثي.

ثانياً- «التصوف الإلكتروني»، إذ دخلت العديد من الطرق الصوفية في الأردن، إلى عالم الانترنت، بخاصة وسائل التواصل الاجتماعي، وبدأت بمشاركة أنشطتها ومنشوراتها على هذه الشبكة.

بعض الطرق اكتفت بنقل أنشطتها، بخاصة حلقات الذكر والوعظ على صفحاتها، مع دروس وفعاليات شيوخها، والتعريف بهم، من دون أن تقوم بتجديد أو تطوير

المحتوى، أو محاولة تجديد «الخطاب الصوفي»، مثلاً، سواء من خلال الأدوات والشكل، أو من خلال المحتوى، ومن أبرز هذه الطرق، الطريقة الشاذلية المومنية العرابية، في إربد، إذ نجد العديد من حلقات الذكر، التي يقيمها أتباعها في مسجد النور في إربد منشورة على صفحاتها، كما قامت الطريقة بإنشاء قناة صوتية في العام 2020[1]. والطريقة الشاذلية الدرقاوية، الشيخ إسماعيل الكردي، ابن الشيخ محمد سعيد الكردي، وخليفة الشيخ الشاغوري في إربد، في مسجد وزاوية الشيخ الكردي بالقرب من مخيم إربد[2]. والزاوية الصيادية- الرفاعية في الديار الهاشمية، التي أسسها محمد صبيح، في العقبة، إذ ينشط صبيح ببث «جلسات الذكر»، التي يعقدها على وسائل التواصل الاجتماعي، وقناته على اليوتيوب[3].

أمّا الطرق التي طوّرت في أدواتها، وقامت بتنويع المواد التي تقدّمها على شبكة الانترنت، فأبرزها الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية، إذ تنوع صفحتها على الفيس بوك في النشر؛ بين دروس ومحاضرات وأناشيد، للعديد من المشايخ والدعاة من أبناء الطريقة[4]. كما أنّ للطريقة موقع الكتروني رسمي يقدّم تعريفاً بالطريقة ومشايخها وأنشطتها ومنشوراتها، وتقدم تسجيلات للمحاضرات والخطب والدروس التي يقدمها الشيخ حسني الشريف أو مريدوه[5].

---

(1) انظر: صفحتها على الفيس بوك، على الرابط التالي: https://tinyurl.com/yayhedgp

وقناتها الصوتية على الرابط التالي: https://tinyurl.com/y99uoruv

(2) انظر صفحته على الفيس بوك، الرابط التالي: https://tinyurl.com/ychboz4a

(3) انظر: على سبيل المثال: https://tinyurl.com/y8lo4kc7

(4) انظر صفحتها على مواقع التواصل الاجتماعي، الرابط التالي: https://tinyurl.com/yc4m9wa7

(5) انظر الموقع الالكتروني على الرابط التالي: https://tinyurl.com/yblnpcem

ويعدّ الشيخ فوّاز الطباع من جيل الشباب، النشيط على مواقع التواصل الاجتماعي، وهو -كما يقدّم نفسه- شيخ الطريقة الرفاعية القادرية العلية[1]. وكذلك الطريقة الرواسية الرفاعية، أتباع الشيخ ناصر الخطيب، الذي قام بتأسيس قناة الصوفية، لكن توقفت بعد رحيل الشيخ ناصر، قبل أعوام، ولطريقته وتلاميذه نشاط ملحوظ على الشبكة العنكبوتية[2].

أمّا بالنسبة للمعاهد فيمثّل معهد المعارج للدراسات الشرعية نقلة نوعية في النشاط الالكتروني، إذ يقوم بنقل العديد من الأنشطة والمحاضرات والجلسات الدعوية، والمؤتمرات التي يعقدها، كما يتولى الشيخ عون القدومي، مؤسس المعهد ومديره بإعطاء دروس دعوية على بعض الإذاعات، بلغة معاصرة وقريبة من الجمهور العام، وكذلك بعض الناشطين في المعهد، وتمّ تأسيس شركة متخصصة بالإخراج الفني[3].

ثالثاً- «التصوف الشرعي» والتعليم الأكاديمي: إذ يلاحظ أنّ العديد من جيل الشباب اليوم، في المشهد الصوفي يحرصون على إكمال تعليمهم الأكاديمي، وأخذ العلوم الشرعية، وربط التصوّف بهذه العلوم، وهو أمر بات واضحاً، خلال الأعوام الأخيرة، عبر تأكيد العديد من أبناء الجيل الجديد على مفهوم «التصوّف الشرعي» أو «المشرعن».

---

(1) انظر: صفحته على الفيس بوك، الرابط التالي:
https://tinyurl.com/ybaw6umh

(2) انظر: موقع قناة الصوفية على التويتر:
https://tinyurl.com/ybztjnws
وصفحة الشيخ ناصر الخطيب، على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/yajc6ey2
وصفحة دار الذكر والروضة الخطيبية، التي يشرف عليها خليفة الشيخ ناصر ابنه الشاب المعتصم الخطيب، على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/y9ld2f3y

(3) انظر: صفحة المعهد على موقع الفيس بوك، على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/y7ukugeb
وموقع قناة المعهد على شبكة اليوتيوب، الرابط التالي:
https://tinyurl.com/y88t9au2
وحساب الشيخ عون القدومي على التويتر:
https://tinyurl.com/yd4czjbj

لكن الاهتمام بالتحصيل العلمي يتباين بحسب المعاهد والتوجهات والتخصصات، فنجد أنّ معهد المعارج لديه هيكلية كاملة للتعليم الديني، تبدأ بما يسمى العلم الواجب، ثم يتم التدرج بالعلوم، وذلك بالتوازي مع الاهتمام بالجوانب الصوفية، أو ما يطلق عليه «التزكية»، في المقابل يهتم الشيخ سعيد فودة، شيخ كرسي الإمام الرازي، بعلم الكلام، والشيخ حسن السقاف بعلوم الحديث، وكلّ من معهد المدارج ومركز أنوار العلماء بعلوم الفقه، وإن كان الجميع يعتبر نفسه منضوياً في إطار المدرسة الأشعرية -المذهبية- الصوفية. كما نجد اليوم كثيراً من أبناء هذه المدرسة من حملة الشهادات العليا والدارسين، وأبناء الطبقة الوسطى، وحتى الطبقة الثرية، مما يعني تحولاً كبيراً في اتجاهات التصوف في الأردن.

رابعاً- التنوع في ميادين التصوّف: إذ لم يعد ميدان التصوّف في الأردن حكراً على الأساليب التقليدية أو الزوايا أو حتى الطرق الصوفية، فهناك اليوم تيار جديد يسمّى في بعض الأدبيات بـ«المتصوفين الجدد» يدخلون إلى التصوف من خارج رحم الطرق التقليدية، بعضهم عن طريق التأثر بموجة الروحانيات والتصوف الحالية العالمية، وبعضهم عن طريق علم الطاقة، وآخرون من الإسلاميين المبتعدين عن ميدان «الإسلام السياسي»، الأيديولوجي، بخاصة بعد الربيع العربي، فبعضهم يذهب باتجاه الطرق التقليدية والآخرون يبحثون عن معانٍ فردية ذاتية فقط في التصوف، وسنجد لاحقاً أن هناك كتب وروايات ومطربين بدأوا يدخلون إلى التصوّف، ويقدمون إنتاجاً متخصصاً في بعض مجالاته، مثلما هي الحال مع العديد من الفنانين الأردنيين، الذين يغنون أغان صوفية.

ب. معهد المعارج بوصفه تحولاً رئيسيا

يمثّل معهد المعارج للدراسات الشرعية، الذي تمّ تأسيسه في العام 2007، نقلة نوعية في مشهد التصوف الأردني، على أكثر من صعيد، فالمعهد هو محصّلة لأكثر من مسار؛

الأول: هو الحضور الملحوظ الذي بدأ يتزايد للطريقة الباعلوية في الأردن، بخاصة الحبايب كلّ من الشيخ عمر بن حفيظ، والشيخ الحبيب الجفري، والشيخ أبو بكر المشهور، فقد بدأ كثيرون من الشباب المتصوفين في الأردن يتأثرون بهم، وبعضهم كان

يذهب إلى مؤسسة المصطفى التي تعود إليهم في اليمن، فيأخذ العلوم الشرعية، منهم، ثم يعود متأثراً بهذه التجربة والشخصيات الفاعلة فيها.

الثاني: مدرسة الشيخ نوح القضاة الذي أصبح تأثيره على جيل الشباب أكثر عمقاً منذ تعيينه مفتياً عاماً للمملكة، بعد استقلال دائرة الإفتاء عن وزارة الأوقاف. فالشيخ نوح من مدرسة الشام التي تتحدث عن «تصوف المشايخ» وليس الطرق، بمعنى الانتقال بالتصوف إلى «فوق الطرقي»، والانفتاح بين أبناء الصوفية على بعضهم.

الثالث: هم جيل الشباب الذي درس خلال الأعوام السابقة على يد علماء ومشايخ، وكان لهم تجاربهم الخاصة، ثم وصلوا إلى قناعة بضرورة الانتقال بالتصوف من مرحلة الطرق والخطابات والأدوات التقليدية إلى مرحلة الخطابات والأدوات الجديدة، بخاصة المؤسسية والشبكية منها.

تأسيس معهد المعارج كان بمباركة من الحبايب في اليمن ومن الشيخ نوح القضاة، الذي وفر دعماً معنوياً كبيراً للمؤسسين، ومن مشايخ آخرين. ويمثل الشيخ عون القدومي أحد أبرز المؤسسين، وهو المدير الحالي، وصاحب الفكرة الرئيسية، ومعه عدد من المشايخ المتأثرين بالباعلوية، مثل الشيخ د. أحمد الصوي، والشيخ د. محمد الجهني، مفتي العقبة، والمنشد الإسلامي وطالب الدكتوراه الشيخ جهاد الكالوتي. ثم بعد أعوام من التأسيس والنشاط والعمل، تمكّن المعهد من استقطاب عدد كبير ونوعي من جيل الشباب الصوفي، ومن مشايخ التصوف، الذين يدرسون في المعهد، ومن العلماء والأساتذة المتخصصين في علوم الشريعة والفقه والعقيدة والتصوف.

انتقل الثقل الأكبر من «العمل الصوفي الشبابي» إلى معهد المعارج، وتجد فيه مختلف فروع المدرسة الأشعرية - المذهبية - الصوفية، فيدرس فيه سعيد فودة، والشيخ نور مصطفى الرفاتي، ود. محمد الجهني، ود. أحمد الحسنات وأغلبهم من دائرة الإفتاء، وكذلك يوسف أبو غزالة ابن الشيخ حازم أبو غزالة، والشيخ حسن السقاف، والشيخ إسماعيل الكردي، وعدد من أساتذة الشريعة والمتخصصين الذين ينتمون إلى المدرسة الأشعرية - المذهبية - الصوفية.

توسع عمل المعهد خلال 13 عاماً بصورة كبيرة، وغير مسبوقة، على صعيد الحالة الصوفية في الأردن، فتم تأسيس ثمانية فروع، في أربع محافظات: عمان، وإربد، والزرقاء، والعقبة، وهناك شبكة من المؤسسات الأخرى، مع المعهد، مثل دار نشر (دار المعين)، ومحل لبيع الكتب والتحف والمسابح والملابس الإسلامية. ومثل مؤسسة القبلة للاستشارات الأسرية، وشركة إنتاج إعلامي، وشركة إكسير للحلول والأعمال، وطبخ إنتاجي إبراهيم الخليل.

شعار المركز «معاً لإحياء الدين كلّه في العالم كلّه»، ويقوم بإعطاء دورات متخصصة في العلوم الشرعية، وهي متعددة ومتنوعة، منها دروس دينية عامة أسبوعياً، في بعض العلوم الدينية والشرعية، ومنها برامج إعداد للدعاة والخطباء، ومنها ما يكون عبر نظام السنتين، إذ يلتزم الطالب بتلقي الدروس عامين كاملين بالتدريج، مما يسمى بعلوم الواجب، أي ما ينبغي معرفته في الدين، ثم يبدأ الطالب بعد أن ينهي ذلك بالتوسع والتعمق في العلوم الشرعية على يد الشيوخ المدرّسين. والمنهجية التي يعتمدها المعهد تقوم على ما يسمى «العلم المسند»، من الدراسة والإجازة على يد شيوخ معروفين، لكتب معينة، درسوها هم بدورهم على شيوخ آخرين، وهكذا وصولاً إلى الشيوخ المعروفين في العلوم الدينية والشرعية.

بالإضافة إلى العلوم الشرعية والفقهية، والمحاضرات الدورية، فإنّ المعهد يشارك في المناسبات الإسلامية، وبإقامة جلسات ذكر بصورة مستمرة، لكنّها تنحو إلى المديح النبوي، وقصائد البردة، ويكون ذلك بالجلوس وليس بالوقوف أو القفز أو الرقص، كما يحدث في العديد من الطرق الصوفية.

يؤكّد الشيخ عون القدومي على أنّ هناك عملاً مؤسسياً حقيقياً وتخطيطاً دائماً وتشاوراً في داخل مجلس إدارة المعهد، وبين النخبة التي قامت على تأسيسه، ومن الأنشطة المهمة التي يقيمها معهد المعارج ملتقى الخويصة، وهو ملتقى نصف سنوي، يعقد بصورة منتظمة، يتم من خلاله حضور شيوخ وعلماء وفقهاء ومفكرين معروفين

مع عدد كبير من أبناء المعهد وجمهوره، ويتم في كل مرة مناقشة بعض الموضوعات الدينية والفقهية والفكرية[1].

لقد تحوّل ملتقى الخويصة في بعض نسخه إلى ما يشبه مؤتمراً حوارياً للنقاش والتفكير والتخطيط لمستقبل «العمل الصوفي» في الأردن، بل وفي خارجه، يتخلله حضور مستمر لشيوخ من خارج الأردن، فعلى سبيل المثال قرر مهرجات الخويصة في العام 2018، أي بعد مرور عقد من الزمن على تأسيس معهد المعارج الانتقال من المحلية إلى العالمية في العمل والنشاط، ما أدى إلى تكثيف وتوثيق شبكة العلاقات والصلات مع الجماعات والمؤسسات والتيارات الصوفية خارج الأردن.

ومن المبادرات السنوية المجتمعية التي يقوم بها معهد المعارج «ربيع المحبين» وهي مبادرة عمرها 10 سنوات، تُعنى بإحياء شهريْ ربيع الأول وربيع الثاني من كل عام من خلال مجالس الصلاة على النبي في مختلف محافظات المملكة الأردنية الهاشمية، وفي مختلف المؤسسات والمساجد والبيوت بحضور منوع مع نشاط إعلامي من برامج تلفزيونية وإذاعية، وعلى منصات التواصل الاجتماعي ومطبوعات وفعاليات شبابية ومجتمعية[2].

على الصعيد النسوي ينشط معهد الحوراء، وهو الفرعي النسائي للمعارج، بالمشاركة في البرامج ذاتها، من محاضرات ودورات العلم الشرعي، والأنشطة النسوية،

---

(1) انظر عن ملتقي الخويصة الفيديو التعريفي التالي:

https://tinyurl.com/yb4xvx7b

وقد جاء اسم الخويصة من خلال حديث النبي ﷺ «حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه ورأيت أمراً لا يدان لك به، فعليك بخويصة نفسك»، والمقصود بالخويصة هنا ليس الجلوس في المنزل وعدم الاهتمام بالشأن العام، بل في تحديد المسؤوليات والقيام بالواجبات في حدودها، فيقوم رب الأسرة -على سبيل المثال- بالاهتمام بشؤون أسرته والأستاذ بتلاميذه والحاكم برعيته وهكذا، وسوف نأتي على ربط هذا الملتقى وفكر مؤسس المعهد، الشيخ عون القدومي بفقه التحولات.

(2) انظر حول مشروع ربيع المحبين، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y756ewkc

وقد توسّع المعهد، كما سنذكر لاحقاً، في التفاعل مع المجتمع المحلي والانتقال إلى خارج أسوار المعهد[1].

ارتقى المعهد بالعمل الصوفي في الأردن، ليس فقط على صعيد الانتقال من المجال الطرقي إلى المؤسسي، بل أيضاً في مجال اللغة والخطاب والاهتمامات والتأطير للأنشطة والحرص على الترتيب في تلقي العلوم الشرعية، وفي الوقت نفسه الاهتمام بالتصوّف، وربما هذا ما يميّزه عن غيره من معاهد شرعية افتتحت في الأعوام الأخيرة، مثل معهد المدارج ومركز أنوار العلماء، التي ركّزت على العلم الشرعي، بخاصة الفقه على المذاهب الحنفية والشافية والمالكية، من دون أن تعطي اهتماماً موازياً في موضوع التصوّف، وإن كان القائمون عليها، في الأغلب، هم أبناء الحالة الصوفية، لكن الاهتمام الأكبر لديهم على جوانب العلوم الفقهية.

الميزة الأخرى لمعهد المعارج أنّه نقل الخطاب الصوفي من مجال «الزوايا» إلى الفضاء العام، عبر فعالياته المتعددة، مثل ربيع المحبين وملتقى الخويصة، أو حتى برامج زيارات علماء صوفيين ومحاضراتهم في المعهد، واهتم بالجانب النسوي بالدرجة نفسها، مع الجانب الذكوري، كما أنّه انتقل بالتصوف الأردني إلى العالمية، من خلال التشبيك مع المؤسسات والشخصيات الصوفية العالمية، بخاصة الحبايب في اليمن، وقد شارك معهد المعارج بزيارات إلى الخارج بوفود فيها عشرات الأردنيين، ويستضيف عدداً من الطلاب من خارج الأردن، بخاصة من شرق آسيا[2].

إلى جانب ذلك فإنّ المعهد يعطي اهتماماً خاصاً لـ «نظرية العمل» ورؤيته للتغيير والإصلاح وفق ما يسمى «فقه التحولات»، وهو ما يحيلنا إلى الحديث بصورة أوسع عن

---

(1) انظر صفحة معهد الحوراء على الفيس بوك، الرابط التالي:
https://tinyurl.com/yahp6tnz

(2) انظر مراسم زيارة معهد المعارج إلى الهند، على الرابط التالي:
https://tinyurl.com/y9axxvjr

وزيارة وفد المعهد إلى أفريقيا على الرابط:
https://tinyurl.com/yblm9fsm

المشرف العام على المعهد، الشيخ عون القدومي، فهو وإن كان يصر على أنّ العمل مؤسسي، لكن أثره ودوره كان كبيرا في تأسيس المعهد، وتطويره وتحديد الرؤية الفكرية التي يعمل وفقاً لها.

عون القدومي، من جيل الشباب من مواليد العام 1982، يتحدث عن نشأته وعائلته بالقول: «نشأت في بيت مثقف، والدي دكتور في الاقتصاد، وله العديد من المؤلفات السياسية والاقتصادية، أنهى دراسته في تشيكوسلوفاكيا، وكنت أذهب معه منذ الصغر إلى رابطة الكتاب وأحضر المناقشات والحوارات المختلفة. وقد أعطاني حب المعرفة والثقافة، وكذلك الحال والدتي فهي مدرسة وثقافتها عالية. أما أجواء المنزل فكانت أقرب إلى المحافظة الدينية والاجتماعية»[1].

بدأ عون نشاطه الديني مبكّراً، فقد اهتم بالذهاب إلى مسجد الشيخ صلاح أبو قوره، فكان يتلقى دروساً في القرآن والعقيدة، منذ الصف السابع (11 عاماً)، وفي الجامعة استمر اهتمامه بالعلم الشرعي، فحضر بعض الدروس الدينية عند الشيخ سعيد فوده وحسن السقاف، وخلال فترة الدراسة الجامعية، تعرّف عون على مختلف أطياف العمل الإسلامي، واحتكّ بهم، وتعرّف على جماعة الإخوان المسلمين وانخرط في أنشطتهم، مما نمّى قدراته في مجال العمل والتنظيمي، الأمر الذي سينعكس لاحقاً على مسيرته في الجمعية والتصوف بصورة عامة.

بقي اهتمام عون في مجال العمل الثقافي وفي العلم الشرعي، وبدأ المشاركة في العديد من الأنشطة الطلابية في هذا المجال، ثم عمّق معرفته بالطرق الصوفية وبالمجال الإعلامي، وكان له دور في المشاركة بتأسيس إذاعة أردنية محلية ذات طبيعة إسلامية وهي إذاعة الحياة.

في العام 2004 غادر إلى اليمن ومكث فيها مدة شهرين، في مؤسسة المصطفى، وكان قد التقى مجموعة من عائلة الكاف اليمنية في الأردن، وعاد إلى عمان حيث تم

(1) مقابلة مع الشيخ عون القدومي، في معهد المعارج في وسط البلد، بتاريخ 5/ 4/ 2020.

تهميشه وعزله من جماعة الإخوان المسلمين، بسبب نشاطه الصوفي واهتماماته التي بدأت تؤثر على شباب الإخوان، وقد ألّف كتاباً بعنوان «حسن البنا والحلقة المفقودة». قدّم فيه قراءة معمّقة لكتابات وأدبيات ومسيرة حسن البنا يؤكد فيه على أنّ البنا في الأصل ينتمي إلى طرق صوفية، وأنّه عند تأسيس الجماعة قد تأثر كثيرا بالتربية الصوفية، وكان حريصاً عليها في تكوين الجماعة، إلاّ أنّ رياح الإخوان المسلمين ذهبت بعيداً خلال العقود الأخيرة نحو «الأفكار السلفية»[1].

بعد عودته من اليمن، تعمّقت علاقته بالشيخ نوح القضاة، ويعتبره عون بمثابة «الأب الروحي له»، فقد كان الشيخ نوح داعماً له، ويحثه على العمل المؤسسي، واستفاد منه في تطوير أفكاره وتصوراته، ولازمه فترة طويلة، وفي الأثناء كان يعمق اطلاعه على المشهد الصوفي في الأردن ويوثق معرفته بخارطة الطرق الصوفية والمشايخ.

صحيح أنّ عون تأثر بالحبايب عموماً، بخاصة عمر بن الحفيظ، وأبي بكر المشهور، إلاّ أنّه من المهم الإشارة إلى دوره في مد جسر الحبايب ووصولهم إلى الأردن، وهو من أوائل من أخذوا الطريقة الباعلوية وأدخلوها إلى الأردن، وكان يعمل على تعزيز العلاقة معهم بالتنسيق مع الشيخ نوح القضاة والشيخ سعيد فودة، وبعض أصدقائه ورفاقه في الطريق.

هذه التحولات والتجربة المبكّرة الخصبة للشاب القدومي أثّرت رؤيته للتصوف، فطعّم تجربته بخبراته في مجال التعلم والدراسة العلمية الشرعية المبكرة، وفي مجال تعلقه بالمطالعة والمعرفة، في مجالات متنوعة، وفي ميدان العمل الحركي مع الإخوان، والعمل المؤسسي مع الحبايب، والجانب الروحي مع التصوف، كل ذلك انصهر في التجربة الجديدة، لمعهد المعارج للعلوم الشرعية في العام 2008.

---

(1) انظر: عون القدومي، «الإمام المجدد حسن البنا والحلقة المفقودة»، دار الرازي، عمان، ط1، 2007، ص101-1008.

بدأ نجم عون يسطع ليس فقط في المشهد الصوفي أو العلمي، بل حتى الدعوي، فمن خلال برامجه الإذاعية وبلغته المعاصر الرشيقة اكتسب شعبية وسمعة محلية جيدة، ثم مع نشاطه الخارجي أصبح له رصيد من العلاقات الشبكية الخارجية، مع التيارات والطرق والجماعات الصوفية، وقد شارك في العديد من المؤتمرات العالمية عن التصوف، في تركيا والهند وإندونيسيا والمغرب وغيرها.

يمكن بسهولة ملاحظة تأثير عون على أبناء ورواد وأصدقاء معهد المعارج، بصورة خاصة في موضوع فقه التحولات، الذي تأثر به بالشيخ اليمني الحبيب أبو بكر المشهور، وقد ألّف عون كتاباً متخصصاً بفقه التحولات، قدم له فيه الشيخ المشهور، ومن هذا الفقه يمكن أن نرصد معالم رؤية عون للشأن السياسي.

يشير في كتابه «مقالات في فقه التحولات» إلى أنّه اهتم بهذا العلم في مراحل مبكرة، من خلال دراسة كتب الفتن والملاحم التي تتحدث عن آخر الزمان، ويذكر أنه قد تأثر بالمشايخ أمثال: عمر صب لبن وأبي بكر المشهور، الذي أجازه في هذا العلم[1].

أمّا على صعيد تعريف المقصود بفقه التحولات فهو فقه الساعة، وفقه الأمارات، وعلم القضية، وعلم آخر الزمان.. إلى غير ذلك. ويربطه عون بعلم المستقبليات، لكن من خلال دراسة وتحليل وقراءة كتب الحديث النبوي واستنباط الدلائل النبوية التي تتحدث عما سيقع من تغيرات وتحولات وملاحم وفتن إلى يوم القيامة، والاستدلال منها على ما هو مطلوب في كل مرحلة من هذه المراحل وفي مواجهة كل قصة أو «تحول» من تلك التحولات[2].

يستخرج عون مبادئ وضوابط التعامل مع علم الساعة، ثم يتحدث عن وظائف هذا العلم، وفي مقالة مهمة في الكتاب بعنوان «من الصوملة إلى الصيلمة»، يحلل فيها إخبار الرسول بما سيقع في الشام من فتن كبيرة، ويستنتج عون من ذلك ضرورة اهتمام

(1) انظر: عون معين القدومي، مقالات في فقه التحولات، دار المعين للنشر والتوزيع، ط1، 2019.

(2) المرجع نفسه، ص29-32.

كل إنسان بـ«خويصة نفسه»، ليس بالمعنى السلبي، أي الاستنكاف عن الإصلاح، بل بتحمل مسؤوليته تجاه ما هو مؤتمن عليه، وعدم الانحياز إلى طرف من أطراف الصراع[1].

ونجد في كتابه تركيزاً عل مفاهيم رئيسية مرتبطة بفقه التحولات، ومن أبرزها ضرورة الاكتفاء الذاتي، بالاعتماد على الصناعات والزراعات المحلية، وفيه انتقاد مبطّن للديمقراطية، خشية مما قد تؤدي إليه من تفجير الصراعات والخلافات في المجتمعات العربية، وخلق حالة من عدم الاستقرار وغياب الأمن[2].

وبالرغم من أنّ عون ورفاقه يبتعدون عن العمل السياسي، مباشرةً، إلاّ أنّ الموضوع السياسي لا يغيب تماماً عن مشروعهم، فيتحدثون عن التغيير والإصلاح والشأن العام[3]. ويلخّص عون معالم مشروعه بهدفين رئيسين: الأول: تجديد الخطاب الصوفي، والثاني: إصلاح البيت الصوفي من الداخل[4].

الخاتمة

يمكن القول من خلال ما سبق أنّ الطرق الصوفية في الأردن متفاوتة في الوجود والحضور والانتشار والبنية والدور، فكثير من الطرق الصوفية والزوايا لم تصمد خلال العقود الأخيرة، وبعضها أصبح أقرب إلى «شركة عائلية»، لا تملك من الصوفية إلاّ وراثة

---

(1) المرجع نفسه، ص 73-77، والصيلمة مأخوذة من حديث النبي ﷺ «كل فتنة شوى حتى تكون بالشام، فإذا كانت بالشام فهي الصيلم»، وهي الظلمة. والمقصود بالصيلمة: الظلمة والهرج والمرج والداهية.

(2) انظر المرجع نفسه ص84-137.

(3) يمكن ملاحظة اهتمامات عون بالإصلاح في مجالات مختلفة من خلال موضوعات أنشطته الإعلامية والدعوية ومؤلفاته حول المرأة، ومنها (كتابه الدور المجتمعي للمرأة: أمهات المؤمنين نموذجاً)، والأسرة (البيت النبوي)، والنشء الصغير (عباداً لنا)، في السلوك والتصوف والتربية (خلافة الإنسان في الأكوان)، وغيرها.

(4) مقابلة مع عون القدومي، مرجع سابق.

شكلية من اسم الوالد أو العائلة، وحتى لا تجد فيها أتباع ومريدين، ولا أيّة مقوّمات لمفهوم الزاوية.

في المقابل أثبتت بعض الطرق قدرتها على الصمود والاستمرار بفعل عوامل متعددة، منها توافر الموارد المالية والبشرية، والأهم قدرة بعض الطرق الصوفية على التكيف والتطور في بنيتها وأدوارها وحضورها. فالخلوتية الجامعة الرحمانية، من الطرق المحدودة جداً التي تمكّنت من الجمع بين مفهوم الطريقة والزاوية من جهة والعمل المؤسسي والمجتمعي والدعوي من جهةٍ ثانية، ولها حضور في الداخل وامتداد في الخارج.

والحال أنّ اليشرطية الشاذلية استمرت أيضاً وبقيت الخلافة في أوساط عائلة اليشرطي، وتتمتع بحضور دولي كبير وهي محافظة على الأصول والبنية الداخلية في الأردن. ولا يبتعد عن ذلك الشيخ نوح كلر، من الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلية، وله حضور محلي ومريدون من الخارج وفي الأردن، وفي الوقت نفسه يعتبر شيخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية في أميركا الشمالية. كما أنّ الطريقة الرفاعية الرواسية، صمدت وحافظت على وجودها، والشاذلية المومنية العرابية بقيت حاضرة وبقوة، والرفاعية العلية في زاوية الشيخ محمود مروح في الرصيفة، استقطبت متعلمين من جيل الشباب.

وإذا كان هناك حضور لجيل الشباب اليوم في الطريقة النقشبندية الحقانية في زاوية أبو شام في جبل عمان، بخاصة ممن تأثروا بعلوم الطاقة ومن المتصوفين الجدد، فقد طورت الطريقة خطابها نحو التفاعل مع «الروحانيات»، فإنّ الحضور الأكثر فعالية وقوة وتأثيراً وانتشاراً نجده في الأونة الأخيرة في الطريقة الباعلوية، التي استقطبت نسبة كبيرة من جيل الشباب اليوم، من خلال معهد المعارج والعمل المؤسسي والشبكي والتفاعل بين حضور «الحبايب» (الحبيب عمر بن حفيظ، والحبيب الجفري) خارجياً وداخلياً.

ثمة مسألتان في غاية الأهمية -في خلاصة هذا الفصل حول خارطة الطرق الصوفية-:

المسألة الأولى: تتمثّل في تغير سمات التصوف الأردني، ويتمثل أبرزها بصعود الجيل المتعلّم والأكاديمي، ويرتبط ذلك بما يسمى «التصوف الشرعي»، وقد تزاوج ذلك

مع التحول في سياسات الدولة الدينية نحو تعزيز الهوية الدينية (الأشعرية - المذهبية - الصوفية)، وأقيمت المعاهد الشرعية المتعددة التي تعمل على تدريس العقيدة والفقه والتصوّف، وصعد جيل فاعل من الأكاديميين ممن ينتمون إلى هذه المدرسة.

هذا التطوّر يحسب لتعزيز ثقافة التصوّف في الأردن، وهدم الجدران الثقافية والنفسية التي تشكّلت خلال العقود الماضية من خلال صورة سلبية نمطية ضد التصوف، سواء من خلال الانتشار السلفية أو من خلال الدعاية الإعلامية التي ربطت مجمل الصوفية بالخرافات، أو حتى سلوك بعض الصوفيين أنفسهم. إلاّ أنّه في الوقت نفسه فإنّ الخلافات بدأت تظهر في أوساط هذه المدرسة، بين من يرى التركيز الأكبر على العلم الشرعي والفقهي، ومن يرى أهمية الجانب العقائدي - الأشعري، أو من يرى بأنّ التصوّف والتزكية هو الأكثر أهمية.

هناك اليوم في أوساط هذه المدرسة قبولٌ للتصوف، ورفع الحواجز عنه، لكن في الوقت نفسه تجري محاولات «تقنين» له ضمن أطر عقائدية وعلمية صارمة، مما خلق نقاشات وردود فعل من قبل الصوفيين. فعلى سبيل المثال نجد هذه الخلافات المتفجّرة بين الشيخ سعيد فودة، الذي اهتم بالجانب العقائدي والكلامي، وعدد من الصوفيين من مريدي الشيخ نوح كلر، حول عقيدة «وحدة الوجود»، بينما يقف فودة ضدها، فإنّ التيار الآخر شنّ هجوماً عنيفاً عليه على مواقع التواصل الاجتماعي، للتأكيد على وحدة الوجود ومذهب الشيخ الأكبر ابن عربي[1].

(1) يمكن متابعة بعض هذه «الحروب الالكترونية» على صفحات كل من مروان الكاتب، على الرابط:

https://tinyurl.com/ybh5qc8h

وعبد الرحمن الشعار، على الرابط:

https://tinyurl.com/y9c25gh3

وغيرهم ممن ينتقدون د. سعيد فودة ويصفون مواقفه بالوهابية الجديدة في الثوب الاشعري، وفي هذا الصدد تمّ تدشين صفحة على موقع التواصل، الفيس بوك، تحت عنوان «الدفاع عن الشيخ الأكبر» على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y8e4c9tk

مثل هذه الأزمات الداخلية تستبطن اختلافاً حول الأولويات والغايات والرؤية، وقد تعكس إرهاصات لخلافات جوهرية بين اتجاه من التصوّف العرفاني، الذي يستند إلى الطرق الصوفية والزوايا، وإلى العلم اللدني، ويعطي جلسات الذكر و«الوصول الروحي» للسالك الأهمية الكبرى من جهة، والتصوف الذي يصرّ على الجانب التعليمي والعقائدي والفقهي، ويعمل على تقنين التصوف بهذا الإطار من جهةٍ أخرى. فإلى أي مدى يمكن أن يتم ضبط هذه الخلافات وتجاوزها خلال المرحلة القادمة، وفي أوساط المدرسة الأشعرية – المذهبية – الصوفية أو إمكانية انفجارها داخلياً ما يضع «حدّاً فاصلاً» بين مكوناتها المختلفة، ذات الطابع العقائدي، والفقهي، والطُرُقي الصوفي؟! الجواب على هذا السؤال يمثّل أحد أهم التحديات التي تواجه مستقبل التصوف في الأردن.

المسألة الثانية: تتمثل بتنامي العمل المؤسسي والشبكي، وهو مرشّح للصعود والانتشار في المرحلة القادمة، وهناك طرق صوفية تمكنت مبكراً من بناء المؤسسات والشبكات. لكن في الوقت نفسه فإنّ هذا النمط من العمل قد يقلل من أهمية وتأثير الزوايا كإطار للتصوّف والطرقية لصالح ما يمكن أن نطلق عليه «التصوّف فوق الطُرُقي» في المرحلة القادمة، كنموذج معهد المعارج، الذي بالرغم من التزام أغلب القائمين عليه بالطريقة الباعلوية، فإنّه يفسح المجال لأبناء الطرق المختلفة، الشاذلية والقادرية والعلماء الأشاعرة والفقهاء، لكي يقوموا بالتدريس والتعليم فيه، مما يقلل من ظاهرة ملحوظة في المشهد الأردني تتمثل بالانطوائية والانعزالية بين الطرق والزوايا الصوفية، إذ يبدو المشهد الصوفي للناظر إليه عن قرب أشبه بالجزر المعزولة المنفصلة عن بعضها، كل زاوية تعمل في فلك خاص، ولا يوجد أي إطار جامع.

مثل هذه المدرسة «الصوفية فوق الطرقية»، التي تترجم عبر نموذج معهد المعارج، هي الأقرب إلى نموذج الشيخ نوح سلمان القضاة، وقد أشرنا إلى الدور الكبير الذي قام به الشيخ القضاة خلال العقود الماضية إلى حين وفاته (2010)، فهو من أسس الإفتاء العسكري الذي أعطاه هوية دينية أشعرية – صوفية، وتخرجت منه قيادات دينية تسلمت مواقع قيادية في المؤسسات الدينية الرسمية والمدنية لاحقاً، وهو

من رعى ودعم مجموعات من الشباب الصوفي، ودفعهم إلى تأسيس معاهد التعليم الشرعي والديني، وهو من أصبح أحد رموز الحالة الدينية الأردنية، حيث يحظى بمصداقية وشعبية وسمعة جيدة، بالرغم من أنّه أمضى حياته يعمل في مؤسسات الدولة العسكرية والدينية المدنية.

وبالرغم من تصوّف الشيخ نوح القضاة مبكراً، ودراسته في الشام ومصر، إلاّ أنّه رسّخ مفهوماً جديداً للعمل الديني الصوفي يستلهم النموذج الشامي، أو ما يسمى بـ«تصوف المشايخ» بمعنى التركيز على التصوف أكثر من الانحياز إلى طريقة صوفية معينة، وقد كان الشيخ نوح القضاة شاذلياً درقاوياً ودخل الخلوة عند الشيخ محمد الهاشمي التلمساني، خلال دراسته في الشام، لكنّه رفض أن يتسلم خلافة الطريقة في الأردن، بطلب من الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، لأنّه كان يرى بأنّ موقعه في المؤسسات الدينية الرسمية لا يسمح له بالانحياز إلى طريقة صوفية معينة[1].

«تصوف المشايخ» جاء في سياق اهتمام مشايخ الطرق الصوفية في سورية بتقوية دعائم التصوف وثقافته وعلومه الدينية في مواجهة المدّ السلفي الوهابي. ومن الملاحظ أنّ مؤسسة الإفتاء اليوم التي تأخذ الصبغة الأشعرية - الصوفية متأثرة كثيراً بنموذج الشيخ نوح القضاة الأب المؤسس لها، وجيل الشباب الذي انتقل إلى العمل المؤسسي الصوفي هو الآخر يرى في الشيخ القضاة أباً روحياً له[2].

---

(1) مقابلة مع الشيخ إسماعيل الكردي، سبقت الإشارة إليها.

(2) انظر حول سيرة الشيخ نوح القضاة، شحادة العمري، الشيخ الدكتور نوح سلمان القضاة، صحيفة الرأي الأردنية 6/ 7/ 2017، وكذلك الأمر: نوح القضاة.. المفتي العسكري، موقع الجزيرة نت، 17/ 5/ 2016، الرابط التالي:
https://tinyurl.com/yc2wqfqf

المراجع

أولاً- الكتب

1. أبو هنية، حسن، الطرق الصوفية، دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدريش إيبرت، عمان، ط1، 2011.

2. الطوسي، أبو نصر عبدالله بن علي، اللمع، ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007.

3. القدومي، عون، «الإمام المجدد حسن البنا والحلقة المفقودة»، دار الرازي، عمان، ط1، 2007.

4. القدومي، عون معين، مقالات في فقه التحولات، دار المعين للنشر والتوزيع، ط1، 2019.

5. جوفروا، إريك، التصوف: طريق الإسلام الجوانية، ترجمة عبد الحق الزموري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، الطبعة 1، 2018.

6. زيدان، يوسف، التصوف، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

7. عفيفي، أبو العلا، التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.

8. عمرو، موسى، الطرق الصوفية في الأردن، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، جامعة العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف الدكتور بسام العموش، 2014.

9. نصّار، محمد عبد القادر، إتحاف الخلائق في تعدد المشارب والطرائق، دار الإحسان للنشر والتوزيع، مصر، ط2، 2016.

ثانياً- المقابلات:

- حسني الشريف، م في منزله ببيادر وادي السير- عمان، 19/ 5/ 2020.
- شاكر الكيلاني، 18/ 6/ 2020.
- أحد مريدي الشيخ عبدالقادر الشيخ في مكتبي بالجامعة الأردنية 20/ 5/ 2020
- الشيخ عون القدومي، مدير معهد المعارج للدراسات الشرعية، في مبنى المعهد، وسط البلد، عمّان، بتاريخ 5/ 4/ 2020.
- إجابة مكتوبة من الشريف هاني محمد جابر الأحمدي، ابن الشيخ الأحمدي، المقيم في السعودية، بتاريخ 5/ 6/ 2020.
- الشيخ إسماعيل الكردي، شيخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية في الأردن، في منزله بقرية الصريح في محافظة إربد، 12/ 4/ 2020.

ثالثاً- روابط مواقع الكترونية صوفية أردنية:

1. الموقع الرسمي للشيخ عبد القادر الشيخ، على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/yalm93r4

2. د. عبد الجليل على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/ycp7klhq

3. المدونة العلاّوية، 27-12-2017، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/ycz3u73n

4. الطريقة الأحمدية البدوية في فلسطين، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y9fnndsh

5. موقع قناة الصوفية على التويتر:

https://tinyurl.com/ybztjnws

6. صفحة الشيخ ناصر الخطيب، على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/yajc6ey2

7. صفحة دار الذكر والروضة الخطيبية، التي يشرف عليها خليفة الشيخ ناصر ابنه الشاب المعتصم الخطيب، على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y9ld2f3y

8. صفحة معهد المعارج للدراسات الشرعية، على موقع الفيس بوك، على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y7ukugeb

9. موقع قناة معهد المعارج للدراسات الشرعية، على شبكة اليوتيوب، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y88t9au2

10. حساب الشيخ عون القدومي، مدير معهد المعارج للدراسات الشرعية، على التويتر:

https://tinyurl.com/yd4czjbj

11. صفحة مروان الكاتب، من مريدي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية في الأردن.

https://tinyurl.com/ybh5qc8h

12. صفحة عبدالرحمن الشعار، من الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاّوية في الأردن:

https://tinyurl.com/y9c25gh3

13. صفحة «الدفاع عن الشيخ الأكبر» على الرابط التالي:

https://tinyurl.com/y8e4c9tk

14. شحادة العمري، **الشيخ الدكتور نوح سلمان القضاة**، صحيفة الرأي الأردنية 6/ 7/ 2017،

15. نوح القضاة، **المفتي العسكري**، موقع الجزيرة نت، 17/ 5/ 2016، الرابط التالي:

https://tinyurl.com/yc2wqfqf

الطريقة الشاذلية اليشرطية والتحديث

د. وفاء أحمد السوافطة

أبدأ (مقالتي) باسترجاع ثلاثة مواقف، قد تبدو طريفة لبعضكم، لكنها تلخص مدخلي إلى البحث:

الأول- يَعجب بعضكم عندما أقول: (الطريقة اليشرطية والتحديث).. ولعلكم تتساءلون: أتصوف وتحديث؟ إذ الغالب على الظن أن التصوف والتحديث متضادان. لذا؛ فإن هدف هذا المقال هو بيان الدور الذي أداه، ويؤديه التصوف في تحديث وتطوير المجتمع.

الثاني- عندما أتحدث عن تصوفي، ينظر بعضهم لي باستغراب، ولسان حالهم يقول: أأنت متصوف!! وبهذا اللباس الحديث!؟ لأن بعضهم يربط دائماً بين التصوف والدروشة. كما قال أحدهم لأبي الحسن الشاذلي: كيف تدّعي التصوف بهذه الثياب المتأنقة؟ فأجابه أبو الحسن: ثيابك تقول للناس: «أنا فقير فأعطوني». وأمّا ثيابي فتقول: «أنا غني بالله عنكم». فالمظاهر لم تكن يومًا -وبخاصة في أيامنا هذه- لتعبّر عن حقيقة الإنسان، أو جوهر الدين.

الثالث- إنني في هذا الملتقى، أقف جنباً إلى جنب، مع بعضٍ من تناولوا الطريقة الشاذلية اليشرطية بالتعريض، دون أي وجه حق. وإذ لم يتح لهم الوصول إلى مصادر يقينية، اكتفوا باجترار ما خطته بعض الأقلام المحسوبة على تيارات معينة، أو بما يكتب عن الطريقة على الإنترنت دون توثيق، أو بما يردده الدهماء في مجالس السمر.

الموقف من التصوف

مع قيام حركات التحرر العربية، ذات الصبغة القومية أو القطرية، وغلبتها على المشهد الاجتماعي، تناست الأجيال المتلاحقة دور الطرق الصوفية الريادي في قيادة الوعي التنويري لحركات التقدم والتحرر. حيث ركّز منظرو التقدّم ومفكروه على الصراع المفتعل بين (النص)، مِن جهة، وبين (العقل)، مِن جهة ثانية، وبين (العرفان)، مِن جهة ثالثة. وحتى لا نقع في خطأ التعميم، كما وقع غيرنا، فإننا لا نعفي بعض الصوفية من الوقوع في وَهدة التراجع، ورفض التحديث والتطوير.

ومع أن كثيرًا من الباحثين أقرّوا أن التصوف، مدرسة للتحديث والتطوير. فإن الطريقة الشاذلية، بالذات، واكبت كثيرًا من المحاولات التحديثية؛ ابتداء بمحاولات ابن عطاء الله السكندري (ت1307م)، للمزاوجة بين الطرقية والفلسفة العرفانية؛ ومروراً بمحاولات أحمد زروق (ت1494م) الجمع بين التصوف والفقه؛ ومحاولات العربي الدرقاوي (ت 1824م) التركيز على المنابع الزهدية، وخرق العادات؛ حتى نصل إلى عصر سيدنا الشيخ علي نور الدين اليشرطي (ت1899م). الذي حدّثت طريقته اليشرطية، منهجاً متطوراً عن الطريقة الشاذلية الأم، يتناسب مع المستجدّات الزمانية والمكانية.

وعلينا أن نعترف، قبلاً، أن طرقاً كثيرة لم تستطع أن تحقق التوازن المطلوب بين النظرية والتطبيق، فانفضّ أتباعها مِن حولها. إذ إننا وجدنا العديد من شيوخ التصوف الذين مرّوا بمنطقتنا، لم تتجاوز اجتهاداتهم مجرد إقامة حلقات الذكر، ودعوة المئات من الناس إلى الزهد. لكن الشيخ اليشرطي، كما سيتضح في ثنايا هذا البحث، أحد شيوخ الشاذلية الذين تبنّوا نقل التصوف مِن الفكر النظري (الفلسفي)، أو الفكر العملي (الفردي)، للوصول إلى معادلة تجمع بينهما في فكر (طرقي) شمولي يهذب الفلسفة الصوفية من الجوانب النظرية المحضة، ويدفعها لمعايشة الواقع الاجتماعي المستجدّ، ووضع حلول جذرية لإشكالات الواقع الإسلامي برؤية معاصرة وتأصيلية، في آن معاً.

الشيط اليشرطي وطريقته

ولد الشيخ علي نور الدين بن يشرط سنة (1794م)[1] في مدينة (بنزرت) بتونس، لعائلة يتصل نسبها إلى سيدنا علي بن أبي طالب[2]. ثم تلقّى تعليمه هناك، إلى أن التحق بجامع (الزيتونة) في تونس. ثم درّس في بعض مدارس تونس، آنذاك[3]. لكنه لما تصوف ترك التدريس، «فجعل شغله مودّة أهل الله»[4]. فسلك عدة طرق صوفية، حتى التقى بالشيخ محمد بن حمزة ظافر المدني[5] (ت 1852م)، في مصراطة بليبيا، فأخذ الطريقة الشاذلية عنه، وتجرّد لخدمته[6]. وإذ وجد شيخه فيه الأهلية، أجازه إعطاء الطريقة؛ «إلى أن تأهّل للإرشاد»[7]. لكنه، بعد وفاة شيخه، ترك بلاد المغرب، داعيا إلى الله، وظل يتنقّل في إفريقية وآسية، حتى وصل إلى الحجاز وأدّى فريضة الحج، ثم توجّه إلى مصر. وقصد زيارة المسجد الأقصى، لكن السفينة جنحت بركابها إلى ما بين بيروت وصيدا، فاستقر في مدينة عكا، بعد أن قضى ما يربو على أربعة عشر عاماً داعياً إلى الله[8]. وفي عكا، جلس للتعليم في (مسجد الزيتونة)، فاجتذب حوله مئات المريدين. ثم ابتنى زاويته الأولى في عكا، حيث حرص على نشر الثقافة الصوفية والدينية في تلك المدينة، عن طريق (مذاكراته) التي كان يلقيها على المريدين مساء كل يوم؛ وواظب على حضور مجالسه ثلّة من علماء الشريعة والحقيقة، من أبرزهم الشيخ علي الميري، مفتي عكا ولوائها، في ذلك الوقت، والشيخ محمد علي الحسيني، نقيب أشراف القدس، آنذاك[9].

---

(1) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ط4، د. م: د. ن، 1997م، ص 171.

(2) مصطفى نجا، كشف الأسرار لتنوير الأفكار، ط6، د. م: د. ن، 1997م، ص4.

(3) رشيد النوادي، أعلام من بنزرت، تونس: المغرب العربي، 1971م، ص23.

(4) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص180.

(5) مرجع سابق، ص182-183.

(6) مرجع سابق، ص ص 183.

(7) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963م، ج2، ص1065.

(8) فاطمة اليشرطية، مرجع سابق، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص 210.

(9) مرجع سابق، ص264-265.

وفي البداية، تخوفت السلطة العثمانية من تعاظم دعوة الشيخ اليشرطي، فتم نفيه إلى (رودس). إلا أنها، لاحقاً، رجعت عن مخاوفها وأعادته إلى مكانته ومركزه. بل قدمت الدولة للطريقة بعضاً من ممتلكاتها، مثل سرايا عبد الله باشا، في عكا؛ وزاوية (البلطجية)، في دمشق[1]، لتكون زوايا لطريقته. بعد أن انتسب السلطان عبد الحميد، ذاته، وحشد من الوزراء والأعيان والولاة الأتراك للطريقة اليشرطية[2]، نذكر منهم: علي رضا ممتاز، باشكاتب المابين الهمايوني، ونسيم باشا، مدير الخاصة الملكية، وكثير غيرهما[3].

انتشرت الطريقة اليشرطية في شرق إفريقيا وغربها. وقام أتباعها، ولا زالوا، بدور كبير في المحافظة على الدين هناك، ومواجهة حملات التنصير والتغريب. وليس هذا فقط، بل حمل اليشرطيون على عاتقهم مهمة التجديد والإصلاح في الفكر الصوفي، كما ستتطرق لذلك هذه المقالة، وكان للطريقة الشاذلية اليشرطية تأثير كبير في المجتمعات الإسلامية. حيث افتتحت الطريقة زوايا وتكايا في كل من: فلسطين، وسوريا، والأردن، ولبنان، والبرازيل، وكندا، وجزر القمر، وكينيا، وأوغندا، وموزامبيق، وتنزانيا، ومدغشقر[4]. والأهم من ذلك، أن تعاليم الطريقة، قد أثرت في أتباعها، فنقلتهم من أفراد عاديين، لا يعرفون من أمور دينهم سوى الفرائض والسنن، إلى مثقفين بشؤون التصوف والشريعة[5].

التحديث في الطريقة الشاذلية اليشرطية

استطاع الشيخ علي اليشرطي، ومن خلفه في مشيخة الطريقة، أن يستوعبوا عصرهم، بتقديم بعض الطروحات التحديثية التوفيقية، التي كان الهدف من ورائها حل

---

(1) مرجع سابق، ص ص 232.

(2) علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر، رسالة، بيروت: الجامعة اللبنانية، كلية الآداب - الفرع الأول (قسم التاريخ)، 1993م، ص83؛ والأفغاني، سعيد، سبب خلع السلطان عبد الحميد، مجلة العربي، ع169، 1972م، ص ص150-157.

(3) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص 236 و237.

(4) معلومات شفوية من الشيخ أحمد اليشرطي، شيخ الطريقة اليشرطية الحالي.

(5) فاطمة اليشرطية رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص 270.

إشكالات الواقع الإسلامي برؤية معاصرة مستلهمة أصالة الماضي. إذ إن الشيخ اليشرطي قدّم نظرية تجمع بين الكثير من ملامح الأصالة إلى جانب التحديث، ضمن منهج توفيقي شمولي. فقد كان، أولاً، يؤمن أن الحاضر أفضل من الماضي. ولذلك، فهو يؤمن أن المريد يبدأ سيره ومعرفته، مِن حيث انتهى سَير الأولين[1]. وبالتالي، فالمجال أمامه مفتوح ليضيف إلى ما جاء به الأوائل، مِن علوم عصره.

إذاً، فالشيخ اليشرطي، كان يؤمن بالتحديث والتمايز في كل دعوة ومنهج. ولذلك، قال، مِن البداية: «ليس الشيخ الذي يعطي الأوراد لمريده... وإنما الشيخ الذي يقول لمريده: ها أنت»[2]. وتأكيدًا على تمايز كل شيخ مِن مشايخ الطرق عن غيره، يصف تمايزه، بقوله إن التصوف كان ينهج منهجاً صعودياً يقوم على العمل، فجعله تدلياً يتأتى بالمدد والمنّة: «كان الطريق ترقّياً، فجعلته تدلّياً... فقد كان الفقير، قبلاً، يمرّ عليه عشرون عاماً، حتى يشمّ هذه الرائحة»[3].

أهداف التحديث وملامحه

أ) توسيع فهم النص، والتوازن بين الشريعة والحقيقة

وجد الشيخ اليشرطي في التراث الصوفي، قبله، معيناً ثرّاً، يمكّنه من طرح أفكاره التقدّمية. فمفهوم (التعمّق)، أو (الصعود والنزول) في السلوك الصوفي، أعطى ثماره في مجال فهم النص الديني، أو ما يُعرف، لدى الصوفية، بتأويل القرآن الكريم.

فالشيخ اليشرطي كان يفهم الشريعة من منظور وسطي، يجمع بين الوجود الحسي المادي (عالم الـمُلْك)، والوجود الغيبي المُفارق (عالم الملكوت)، وما يناسب عالم الـمُلك هو كلام القرآن (الفرقان)، بمخارجه وحروفه وتفسيره، وكلام الأحاديث النبوية؛ أما ما

(1) فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، في الأنفاس العلية اليشرطية الشاذلية، ط4، د.ن، 1997م، ص279.

(2) مرجع سابق، ص260.

(3) مرجع سابق، ص349.

يناسب عالم الملكوت فهو روح القرآن (الذِكْر)، بما هو كلام إلهي مُنزل في اللوح المحفوظ. واستجابات المريدين، هنا، متفاوتة ومتدرجة. فمنهم مَن يقصُر علمَه على حرفية النص الديني، بما هو تعاليم، ومعاملات، وأوامر، ونواهٍ. لكنه يدعو مَن يرغب في التعمّق في النص للوصول إلى روحه. معتبرًا أن قوله، تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة:143]، جعل الأعمال في الأُمّة الإسلامية على قسمين: ما هو واجب على العبد تجاه الحق كامتثال الأوامر، واجتناب النواهي؛ وما يتعلق بالمخلوقات ومعاملاتهم. فالوسطية «لا تطغى فيها أشياء الحق على أشياء الخلق، ولا تبغي فيها أشياء الخلق على أشياء الحق»[1]. لذا، فالمُريد مُطالب بأن يسعى نحو العمق، الذي يجب أن لا يمسّ بالتوازن الوسطي، بمعنى أن لا تعلو كفّة ظاهر التكاليف الشرعية على روحانية العبادات، أو العكس. بل يجب، دائماً، أن يربط المريد بين كل عبادة ظاهرية ومعناها، لأن «الصلاة بلا حضور كالجثة بلا روح»[2].

فأول مظاهر التحديث عند شيخنا، هو **توسيعه لمفهوم الشريعة والحقيقة،** ليشملا علاقة الإنسان بالحياة، بمعناها الواسع. لذا، دفعه للإيمان بأنه تحت كل حكم من أحكام الشريعة «كنز من كنوز الحقيقة، ولا ينال ذلك الكنز، إلا بإتقان ذلك الحكم الشرعي»[3]. ولتوضيح فلسفة الشيخ اليشرطي، هنا، نجده يسأل أحد مريديه، عن إقامة الصلاة. فيجيبه: هي في تكبيرات الإحرام الأربع. فيقول الشيخ: «تكبيرات الإحرام الأربع، هي عبودية الأسماء الأربعة: (الأول، والآخر، والظاهر، والباطن). وما دام الإنسان جزءاً من الوجود، من حيث بشريته؛ والوجود جزءاً مِن الإنسان، مِن حيث حقيقته؛ فيجب على الإنسان أن يجمع صلاة الوجود بصلاته. والوجود (جماد، ونبات، وحيوان، وإنسان). ولكلّ واحدٍ من هؤلاء صلاة. لذلك، كانت صلاة الإنسان جامعة. فإذا قال الإمام: «الله أكبر»، ووقف المصلي بين يدي ربه، فهو كالجماد، في حالة وقوفه، لا يتحرك

(1) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص 434.

(2) مرجع سابق، ص560.

(3) مرجع سابق، ص 112.

بنفسه ولا بغيره. فإذا قال الإمام: «الله أكبر»، وأحنى المصلّي القوس، فهذا الانحناء كالنبات المتحرك بغيره لا بنفسه. والسجود كالحيوان المتحرك بنفسه وبغيره، ومجموعها صلاة الإنسان. فالمقصود منه أن يجمع المصلي صلاة الوجود بصلاته، لا من ناحية أفعال الصلاة، بل بالحضور التام، والاستغراق الكلي بالله. فيخلق الله من هذا العمل مَلَكاً، اسمه (الصلاة)، يسبّح الله. والمصلّي مطالب بإقامة الصلاة، وإحياء هذا المَلَك»[1].

إذن، فما يريد الشيخ اليشرطي أن يجمع جهود مريديه للوصول إليه، إنما هو عدم الفصل ما بين الشريعة والحقيقة، وبالتالي ما بين العبادة والفكر، فمفاهيم الوجود تجتمع كلها في الإنسان، والإنسان كله مجموع في القلب. ودور العقيدة: شريعة وحقيقة، هو تصفية هذا القلب، وتحقيق التوازن ما بين الإنسان والوجود؛ الإنسان بشقيه: المادي والروحي، والوجود بشقيه: المشهود والغيبي؛ إذ إن كمال الرؤية المحمدية، وكمال الوراثة المحمدية، يتطلبان أن لا يظل هذا الكمال حبيس نظرة روحية مجرّدة، بل هو كمال إسلامي شامل لجميع نواحي الحياة، ترجمته سيرة النبي[2].

ومن هذا المنطلق تعامل الشيخ اليشرطي مع الشريعة، باعتبارها تمثل الوجه الاجتماعي للطرقية، من جانب، كما أنها القاعدة التي تجمع أكبر عدد ممكن من الفئات الاجتماعية، من جانب آخر، لأن الشريعة كما أنها نظام عبادات، فهي، أيضاً، قوانين اجتماعية، وأنظمة اقتصادية ثابتة. ومن هذا المنطلق، لم يتعامل الشيخ اليشرطي، مع الشريعة، على أنها مجرد رادع وضابط لتصرفات المتصوف، بقدر ما هي صعود بالمتصوف من دائرة التوقف عند ظاهر الأحكام الشرعية إلى دائرة أرحب، هي طلب الكنوز التي تحت تلك الأحكام. ومن هذا الباب، ما عادت الشريعة مواجهة للعقل من خلال الصراع التاريخي بين حدي (العقل والنقل)، إذ إن علم النقل فيه منطلقات شتى للعقل والنقل والذوق.

(1) مرجع سابق، ص ص431-432.

(2) سعاد الحكيم، مقدمة كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، لابن عربي، بيروت: دندرة، 1988، ص10.

وقد ركّز الشيخ اليشرطي على ثابت العقيدة في عقلية مريده، وفسّر ما يريده من أتباعه، فاعتبر أن كل حركاتهم عبادة[1]. كما أن الثبات، لديه، يعني، الوصول إلى حالة اليقين، وهي حالة توازن فلسفي ومعرفي، تعتبر هدفاً سامياً لكل العقائد الإيجابية. وهي هدف هام في فلسفة الشيخ اليشرطي؛ إذ إن دروب العارفين تأخذ اتجاهين: صاعدًا، ينجم عن الجدّ والعمل، «مَن سلك فملَك»؛ ونازلًا، لا يأخذ بالأسباب، في البدايات، بل يعتمد على المنّة «مَن ملَك فسلَك»[2]. لذا، فإن **ثاني** مظاهر التحديث، هو ضرورة **تحقيق التوازن في حياة المريد.** إذ إن ما يُفهم من أحاديث الشيخ المتعددة أن الميراث المحمدي «المعرفة» ليست تتم بالعمل الشخصي، وحده، ولا بالإلهام الإلهي، وحده، بل تتم بكليهما معاً[3]. وفي هذا الجانب تتركز النظرة أكثر على علاقة المريد بمحمد. إذ نجد الشيخ اليشرطي، يعتبر محمداً فاعلية متحركة في الزمان، عبر صور مختلفة يمثّلها الورثة المحمديون. لذا، لا يركز المتصوف على البعد الباطن من محمد -كما هو شأن الحركات الباطنية-، في حين يركز الفقيه على البعد الظاهر منه[4]؛ بل يجد المتصوف اليشرطي لزاماً عليه التركيز على كلا البعدين من الشخصية المحمدية، فيتوازن بينهما ليعطي الكمال المحمدي حقه.

وعلى الرغم من تقلبات الأحداث من حولها؛ فإن الطريقة الشاذلية اليشرطية، حافظت على خط الكمال المحمدي، كما حافظت على استمرارية وتجدد التعاليم الصوفية، بما يتلاءم ومتطلبات الحضارة والتقدم. إذ إنها تعتبر من أبرز الطرق التي قامت على تحديث التصوف، في القرن العشرين، وذلك برفض كونه توحّداً مع الله، بل هو وحدة مع النبي[5]. فقد عزز الشيخ اليشرطي، تكريمه لظاهر الصورة المحمدية. واعتبر

---

(1) مرجع سابق، ص311.

(2) هذا النص مأخوذ من الصلاة المشيشية، التي تسمى لدى اليشرطية بالوظيفة.

(3) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص402-403.

(4) سعاد الحكيم، عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي، بيروت: دندرة، 1994م ص49.

(5) J. Spencer, Trimingham the Sufi Orders in Islam, Oxford: Clarendon Pr., 1971, P106.

وجودها المكاني، يحقق (مقام الإحسان)، بكل مضامينه الاجتماعية، التي تبدأ من إطعام الأخ والعطف على المسكين؛ كما تعطي في بعدها الزماني (مقام التوحيد)، الذي يتجاوز كل تجليات الوجود الإلهي، ويركز النظر على المحرّك وراء كل مظاهر الحياة.

من هذا المنظور الشمولي، يمزج الشيخ اليشرطي نظريته في **وحدة الشهود المحمدي** بمعانٍ اجتماعية، ويدمجها بمفهومه هو للوحدة الشهودية، فيفسر مقام وَحدة الشهود تفسيراً فريداً، يتعامل مع الموجودات تعاملاً حقيقياً، لا عدمياً. فيقول: «.. مَن يعطف على الفقير، ربنا، سبحانه وتعالى، يحنّن عليه... وهذه **وحدة الشهود**، لا يحصل عليها أي إنسان، فهي للأنبياء والأصفياء»[1]. وهذا المفهوم يبعدنا كلياً عمّا ألفناه من تفسيرات فلسفية مُغرقة في الشطح لوَحدة الوجود.

ب) تحديث التصوف التقليدي

لقد كان همُّ الشيخ اليشرطي المحافظة على خطٍ تحديثي متميّز، ينص على عدم التقوقع داخل التراث الصوفي التقليدي ورجالاته وتصنيفاته؛ حتى لا تتحجر الإرادة الصوفية داخل القوالب الجاهزة؛ وبالتالي، حتى ينطلق الفكر الصوفي الخلّاق في صياغة الواقع، ضمن معطيات عصره الحاضر، انطلاقاً من المقولة الصوفية «الفقير ابن وقته»[2]. إذ كان التصوف التقليدي إما أن يميل إلى تصوف الكرامات؛ أو إلى تصوف الشطحات (التصوف الفلسفي)، مثل القول بنظرية (وحدة الوجود)، وغيرها.

من هنا، أصرّ شيخنا على أن السير المحمدي هو النهج الأكمل للوصول إلى الصورة الشاملة للنسيج الذي يتطلع إليه هو، ومن سبقه من شيوخ الشاذلية. وحتى يحقق هذا النسيج شموليته، ويدنو من الكمال المحمدي، كان لابد من معادلة جديدة لمنظومة العلاقات، تجمع بين النظرية الفلسفية والطرقية العملية. وقد أخذت هذه الصورة الشمولية بعداً هامّاً، لدى الشيخ اليشرطي، هو التميز بنظرية معرفية، قائمة على أسس عدة، أهمها:

(1) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص295.

(2) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص 162.

أولاً- **الإلهام**، أو «البصيرة» التي اعتبرها المحاسبي الطريق الثالث للمعرفة، لفضّ النزاع بين المعتزلة «العقليين»، وبين «النصّيين». ثم، اعتمدها الغزالي وغيره، من فقهاء التصوف، الذين أكّدوا أن إدراك الحقيقة، بمعناها التام، لا يكون إلا بالكشف والذوق.

ولأن الشيخ اليشرطي جاء بموقف يرفض الاستغراق في المعاني الفلسفية، التي يرمز لها بـ(المعرفة والتحقيق)، ويرفض لأتباعه الانجراف وراء الطُرقية السطحية، التي يرمز لها بـ(الكرامات). فإنه يقول في أحد أحاديثه: «لا تقل كرامات، لا تقل معرفة وتحقيق، أنا ما عندي إلا الثبوت»[1]. فهو يشدد على فاعلية هامة هي استمرارية العمل والجد لإدراك «السر المحمدي»، وهي معرفة الثبوت (حق اليقين)، الأكثر استمراراً ونضجاً وإيجابية، من غيرها.

الشيخ اليشرطي يتبنى رؤية متميزة، ملخصها أن المعرفة الإلهية ليست مدداً سيتلقاه الإنسان من السماء فقط؛ بل المعرفة موجودة مع الإنسان، وفي الإنسان، لكنه يكون محجوباً عنها، في بداية سيره. وهذا الأمر لا يُدرَك بالعقل المقيّد بطبيعته، بل بمعرفة الله ذوقاً وحالاً[2].

فالإنسان، لدى الشيخ اليشرطي، هو محور اهتمام العقائد كلها، «كان المرشدون يقولون للمريد: ها أنت وربك. ونحن نقول له: ها أنت»[3]. وهذا الحديث يؤكد منحىً مهمًا من مناحي التحديث الصوفي، يحصر عملية الإمداد والإلهام في **قابل** الإنسان **واستعداده.** كما أنه لا يستدعي الإلهام لكي يتصرف الإنسان في الكون، أو يستخرج أسرار الحياة الكامنة فيها، ولا لكي يتحول البشر إلى ملائكة، بل هو يعتقد أن التوازن بين العقل والإلهام يخلق إنسانًا جديدًا، لا هو بالملاك ولا هو بالحيوان، إنه إنسان العقل والإلهام؛ إنه إنسان المعرفة والمحبة. وهو ما قصده الشيخ اليشرطي عندما أجاب مَن مَدَحَه متسائلاً[4]:

---

(1) مرجع سابق، ص 591.

(2) مرجع سابق، ص 168.

(3) مرجع سابق، ص 346.

(4) هو الشيخ عبد القادر الحمصي؛ انظر: نفحات، ص 265.

هـــــل أنـــــت شـــــمس أم قمـــــر   أم أنـــــــــــت إنســـــــــــان؟

فقال: إنسان.

ثانياً- **العقل**، لقد وقف الشيخ اليشرطي موقفاً معتدلاً في تأسيس منظومة العلاقات داخل الجماعة، على أساس روحي لا يتعارض مع العقل. ولذا، نجده يؤسس موقفه من كافة القضايا على أساس الاحتكام إلى العقل؛ لكن ليس العقل ببعده الرياضي والمنطقي، فقط، بل ببعده الصوفي الذي هيمن عليه الذوق الصوفي، أو الإلهام، حتى أصبح عقلاً «مستفاداً»، حسب اصطلاح الفلاسفة[1]. وقد أوضح شيخنا هذه المُكنات للعقل عندما بيّن أن المعادلة القائمة بين العقل والإلهام، أو العلم الإلهي، هي معادلة تكاملية تتيح للعقل مزيداً من الاتساع، والوعي، والانطلاق نحو آفاقٍ لم تخطر على قلب بشر، فقال: «لعلم الإلهي مطلق، والعقل والإدراك مقيدان. فإذا قوي العلم الإلهي عليهما، انطلقا بانطلاقه. وإن هما قويا على العلم الإلهي، تقيد تحت دائرة العقل والإدراك»[2].

ج) مواجهة التيارات المناهضة

واجه التصوف تياراتٍ غريبة، وتحديات مختلفة، أولاها: **سلفية**، تحاول مناهضة الفكر الصوفي، باعتباره بدعةً وخروجاً على الإجماع السلفي، بحسب التيار الوهابي، ومن تخرج من عباءته[3]. وثاني هذه التحديات، كذلك، ذيول **الاستعمار** الغربي الذين كانوا يحاولون طمس الهوية الإسلامية، تحت شعارات وأسلحة مختلفة، أهمها بعث الفلسفات المادية والشكّية، في عقول المفكرين المسلمين التوّاقين للتحديث والتقدم.

وقد شهد بعض المؤرخين، أن الطريقة الشاذلية اليشرطية، إضافة إلى دور دعاتها في نشر الدين في أصقاع بعيدة، فإن انتشارها في فلسطين وباقي البلاد العربية دفع عن

(1) أطلق الفارابي اصطلاح «العقل المستفاد» على العقل عند قدرته على استشراف المعارف الإلهية.

(2) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص 162.

(3) مصطفى حلمي، التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، الإسكندرية: الدعوة، 1982م، ص ص194-197.

المجتمع الإسلامي، هناك، الكثير من أخطار الانحراف، والدعوات المشبوهة التي بدأت تؤثر على عقول الشباب والعامة، آنذاك[1]، فتنحرف بهم إما باتجاه التشدّد، أو الإلحاد والغربة عن القيم، إضافة إلى حماية المجتمع في ذلك الحين من التمزق والشرذمة، التي كان الاستعمار يسعى لبثها بين العائلات الكبيرة.

إذن، ولمواجهة تحديات التيارات المناهضة تلك، نشطت الطريقة اليشرطية، في المجتمع المحلي، على عدة أصعدة، من بينها صعيدي: العِلم، والذِكْر؛ فعلى صعيد العِلم، ساهمت الطريقة في نشر العلم والثقافة العامة، وخاصة الدينية، في المجتمع المحلي، آنذاك؛ وذلك عن طريقين:

الأول- المحاضرات الدينية والصوفية التي كان الشيخ يلقيها على المريدين مساء كل يوم. إذ إن حَلَق التدريس كانت تعقد في الزاوية، «فتقرأ دروس الفقه، والحديث، والتفسير، والتصوف، وغير ذلك من علوم الشريعة والحقيقة... وكانت الزاوية، آنذاك، أشبه بمعهد علمي، تقصده طوائف الخلق، لا للسلوك وطلب المعرفة والتحقيق فحسب، بل للاستفادة من ذلك الينبوع الأقدس...»[2].

وقد كان لكتب التصوف، إضافة إلى كتب الفقه والحديث، في جلسات ولقاءات الشيخ، النصيب الأوفر مِن المداولات والمحاورات. فقد جمع مجلس الشيخ علي نور الدين اليشرطي كافة مستويات المجتمع: العالِم، والأمّي، والفيلسوف... وقد تقصّد الشيخ، إذّاك، أن ينوّع مستويات الخطاب، في حواره مع مريدي وعلماء الطريقة؛ إذ كان يقدم لهم فهماً جديداً لعلوم مَن سبقوهم، بأسلوب غاية في الاختصار والتركيز. فيخاطب بسطاء المريدين بأسلوب بسيط، ويتحاور مع العلماء بأسلوب آخر. وكان، في كلا الأسلوبين، ينأى بهم عن التهويمات الفلسفية؛ فها هو، لما سأل أحدهم عن كتاب يمسكه

(1) موسى الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن، عمان: دار البشير، 1999م، ص129.

(2) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص 260.

بيده، فأجابه: كتاب المعرفة. فقال: «تعال، لأقول لك ما هي المعرفة. المعرفة والحقيقة أن تذكر الله بإخلاص، وتحب أخاك بإخلاص، وتطعم هذه اللقمة بإخلاص»[1].

والطريق الثاني- تشجيع الشيخ اليشرطي للعلم، وإيفاده البعثات للمدارس ومعاهد العلم المختلفة. وأذكر، هنا، الشيخ عبد الله الجزار، الذي كان منشداً في زاوية عكا، في أول انتسابه، ثم ابتعثه الشيخ إلى الأزهر. ويذكر، أن النفقات التعليمية كانت تعتبر من ضمن نفقات الزوايا، التي كان يُنفَق عليها من مال الشيخ، ومن ريع ما يُحبس لها من الأوقاف، ومما يقدمه المريدون من المال والهدايا[2].

ويصف الباحث زهير غنايم الواقع الثقافي والعلمي الذي كانت تعايشه الطريقة، آنذاك، فيقول إن المدارس كانت «قليلة، واقتصرت على بعض المدارس الدينية... كما أن السكان لم يُقبلوا على التعليم...»[3]. ثم يقول: «لقد انتشرت... الحركات الصوفية، مثل الحركة[4] الشاذلية التي تُنسب إلى الشيخ علي... اليشرطي...»[5]. ثم تحدث، بطريقة غير مباشرة، عن الدور الذي لعبته الطريقة الشاذلية اليشرطية في المجتمع، من خلال حديثه عن بعض الشخصيات اليشرطية التي كان لها دور هام في الثقافة والعلم في بيئاتهم. فها هو يتحدث عن دور (المدرسة الأحمدية)، ومدرّسها عبد الله الجزار (ت1939م)، في الحياة الثقافية بمدينة عكا وقراها. فيقول إنه دَرَس في الأزهر. وبعد عودته إلى عكا، أسس المدرسة الأحمدية[6]، وانتسب للطريقة اليشرطية. ثم، عُيّن إماماً وخطيباً في جامع

---

(1) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص444.

(2) مرجع سابق، ص ص 250-251.

(3) زهير غنايم، لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية (1864-1918م)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1999م، ص 536.

(4) يستخدم غنايم، خطأً، لفظ (الحركة) بدلاً من الطريقة.

(5) مرجع سابق، ص301.

(6) زهير غنايم ينسب، خطأً، تأسيس المدرسة الأحمدية إلى الشيخ عبد الله الجزار (ص 302)، لكنه ساهم، في تنظيم المدرسة والتدريس فيها. انظر، الدباغ، مصطفى، بلادنا فلسطين، كفر قرع: الهدى، 1991م، الجزء7، القسم 2، ص247-248.

الجزار، وقاضياً شرعياً ومفتياً في عكا، في أواخر العصر العثماني[1]. ثم، تحدث عن كثير من المفتين والقضاة، ومنهم الشيخ علي ميري، الذي تولى الإفتاء سنة 1885م[2].

أما على صعيد الذِكْر، فقد كانت الطريقة تهتم بالشكل الاحتفالي، الذي كان يتم، مِن خلاله، الإنشاد فرادى ومجموعات[3]. ويذكر بعضهم[4] أن أهل عكا كانوا يرددون بعض أناشيد اليشرطية في الأعراس. بل واعتبر (إس) أنهم أول مَن أدخلوا الموشحات والأزجال إلى الحلقات الصوفية في المشرق العربي[5].

د) محاربة العزلة والدعوة إلى الجماعة

ومن مظاهر التحديث لدى الشيخ اليشرطي (اختصار المقامات) التي تعارف عليها المتصوفة. إذ قال: «بعض المتصوفين عدّدوا المراتب والمقامات، وبذلك، أضاعوا المريدين. ولكن سيدي الشيخ المدني... اختصر لنا الطريق، فقال: فقر الفقير إسقاط ياء الضمير»[6] ويقصد الشيخ اليشرطي إبعاد المريد عن العزلة التي تفرضها مثل هذه المقامات على المريد، تحقيقاً لأهدافٍ قد لا تتحقق في هذه الحياة. لأنه يريد للمريد أن يتخطى مرحلة العمل الفردي، التي عاشها السابقون، لينخرط في العمل الجماعي. فتروي السيدة فاطمة اليشرطية أن أحد أتباع والدها، رغب أن يترك مهنة التعليم، لتقدّم سنه، فقال له الشيخ: «ألا تعلم... أن منزلتك عند الله كبيرة؟! أنت سفير بين الحق والخلق»[7].

---

(1) زهير غنايم، لواء عكا، مرجع سابق، ص 302.

(2) مرجع سابق، ص 80.

(3) فاطمة اليشطرية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص271.

(4) بوري، متى وشبل، يوسف، عكا: تراث وذكريات، ط2، بيروت: الحمراء، 1994م، ص 147.

(5) جوزيف فان إس، مراجعة لدراسة عن اليشرطية، مجلة الباحث (باربس)، ع1، 1980م، ص144.

(6) فاطمة اليشطرية، نفحات، مرجع سابق، ص73-74.

(7) مرجع سابق، ص 663.

فهدف الشيخ علي نور الدين اليشرطي التركيز على الجهد الجماعي، وتحمُّل الفرد لباقي أعضاء طريقته. فـ«هذا الوقت ليس بوقت كثرة عبادات وذكر؛ وإنما هو وقت سعة ذاتية»[1]. والتحدّيات التي تواجهها الأمّة تتطلب مرحلة جديدة من مراحل الجهاد الصوفي، بحيث يعتبر كل تصرفات المريد عبادة، إذا اقترنت بالإخلاص[2]. كذلك كان الشيخ يقول لمريديه: «كلوا أطيب الطعام، واشربوا ألذّ الشراب، والبسوا أحسن اللباس، وناموا على الفراش الوثير. ولكن، اذكروا الله كثيراً، ولا تخافوا»[3]. إذن، فلتحديث مفهومه للزهد، طلب الشيخ اليشرطي من مريديه الجمع بين العمل والتوكل. لذا، فإننا نجد البُنية الاجتماعية للطريقة في تلك المناطق، تتكون من: أهل الأسباب «الذين يسعون للرزق في بلادهم، ويزورون الشيخ...، ثم يعودون...؛ ومنهم الذين يعملون لدنياهم، ويعيشون بجواره، من سكان المدينة؛ ومنهم الفقراء الذين هاجروا، ليكونوا على مقربة من الشيخ، ثم أوجدوا لأنفسهم عملاً في تلك المدينة»؛ وهناك المتجردون «الذين... يعيشون في الزاوية، بين يدي الشيخ، منقطعين عن الدنيا...». وتشكّل الزوايا اكتفاءً ذاتياً، مما يُجنى من أراضيها. فقد كان المتجردون يشرفون على زراعة تلك الأراضي، وقطف الثمر... وتربية الماشية... وغيرها من الأعمال[4].

تحديات التحديث

يمكن حصر التحديات التي واجهت خطة الطريقة الشاذلية اليشرطية التحديثية في التالية:

أولاً- المواجهة مع السلطة: إن الظرف الذي انتشرت فيه الطريقة في المنطقة كان حساساً. إذ كانت الدولة العثمانية، آنذاك، تتوجس من أي نشاط ديني أو سياسي بين

---

(1) مرجع سابق، ص 457.

(2) مرجع سابق، ص 550-551.

(3) علي الحرستاني، جوهرة المحبين في مناقب سيدنا ومولانا الشيخ علي نور الدين اليشرطي، مخطوط، ص 34.

(4) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص251 و254.

العرب[1]؛ وقد خشيت السلطنة من انتشار الطريقة السريع بين الجماهير، في بداياتها، ومن بدء انجذاب فئات متنفذة من المجتمع التركي لها. كما أن الجماعات الوطنية المعارضة كانت تتحسس من أي جماعة تسلبها جمهورها؛ والحركات الدينية التقليدية، أيضاً، كانت تراقب الجماعات الأخرى بتوجس، حتى تحافظ على ولاء الناس لها؛ إضافة إلى أن العائلات الكبيرة في فلسطين، كانت تخشى على نفوذها وسلطتها. في مثل هذه الظروف كثرت عن الطريقة التقارير والاتهامات[2].وكان نتيجتها أنه عام 1864م، رُفع للوالي رشدي باشا الشرواني تقريرٌ، يفيد بأن الشيخ يعقد اجتماعاتٍ مناهضة للعثمانيين. فتم إبعاده إلى جزيرة (رودس) قرابة ثلاث سنوات[3].

ثانياً– فقدان التوازن لدى بعض المريدين: كان من أكبر التحديات التي واجهت الطريقة مباشرة، هو وجود بعض المنتسبين للطريقة الذين خرجوا عن تعاليم الشيخ؛ لأنهم فشلوا في المحافظة على التوازن بين أحكام الشريعة والحقيقة. حتى إن الشيخ مصطفى نجا، مفتي بيروت، سابقًا، ذكر أن شيخه اليشرطي كتب رسالة تشير إلى خروج بعض الأدعياء على تعاليم الطريقة والشرع الشريف[4]. وأورد (فان إس) نص رسالة توضح قيام الشيخ بطرد عددٍ من هؤلاء من الطريقة[5] لذات السبب. وقد تعرّض للحادثة عددٌ من المؤرخين، خلط بعضهم بين أفعال أولئك الأدعياء[6]، وبين أفعال

(1) VAN ESS, JOSEF, DIE YASRUTIYA, LIBANESISCHE MISZELLEN, DIE WELT DES ISLAMS, XVI, 1-4, p.20

(2) 58 F. DE JONG (LEIDEN), THE SUFI ORDERS IN NINETEENTH & TWENTIETH- CENTURY PALESTINE – STUDIA ISLAMICA, 1983, p.159.

(3) فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، مرجع سابق، ص 223.

(4) مصطفى نجا، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص 43.

(5) انظر: الرسالة في:
DIE YASRUTIYA, pp.92- 93.

(6) هم جماعة أمين الشعبي، الذين واتخذوا الطريقة ذريعة للوصول إلى مآرب شخصية. انظر: البرهمجي، عمر، جواهر الكنوز الخفية في مناقب الحضرة اليشرطية، مخطوط، ص22.

أتباعه الملتزمين. فالبيطار، على الرغم من أنه يقدم في الشيخ شهادةَ حقٍ[1]، لكنه يقول إن فريقًا من أتباع الشيخ حصلت منهم أمورٌ مذمومة واعتقادات مشؤومة، «واعتقدوا بأنفسهم أنهم صوفية الزمان... فخرجوا عن دائرة الأدب»[2].

وقد نقل هذه التعميمات الخاطئة والآراء المتحاملة معظم الذين أرخوا للشيخ اليشرطي، لاحقاً، دون تحقيق. فقد ردد درنيقة نسبة بعض العقائد الدخيلة على الطريقة. مع أنه ينقل عن رشيد رضا قوله: «فلم نرَ من تلاميذه من الفسق، ولم نسمع عنه، أو عنهم، القول بالحلول والاتحاد»[3].

ثالثاً- رفض المجتمع أفكار الطريقة التحديثية: إن أفكار شيوخ الطريقة اليشرطية، وما صاحبها مِن شعائر تعبدية، كانت غريبة على عادات أبناء المنطقة وتفكيرهم البسيط، في ذلك الوقت، مثل عقد حلقات الذكر المصاحبة للإنشاد؛ وتدارس آراء صوفية كبار كابن عربي والجيلي؛ وكذلك، السماح للمرأة بالمشاركة في الاجتماعات الدينية، وحضور الدروس، وجلسات المذاكرة الصوفية؛ إذ يقول الشيخ اليشرطي، في ذلك: «ساداتنا الصوفية أباحوا للمرأة الصوفية أن تجلس مع الرجال، لسماع الدروس والمذاكرة فقط. فإذا انتهت المذاكرة، تصبح هي أجنبية، وهو أجنبي»[4].

فهذا الفكر المنفتح، لدى مشيخة الطريقة اليشرطية وأبنائها، سبّب للطريقة، الاتهام، بالتفلّت وعدم الالتزام. وهي فِرية لازال يتناقلها بعض الكتّاب، دون تثبّت، وبخاصة أن التصوف كان غير مألوف، في هذه البلاد، من عهد بعيد. كما أوضح الشيخ اليشرطي: «هذا العلم مفقود منذ مائة سنة، مِن عهد الشيخ النابلسي»[5].

(1) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، مرجع سابق، ج2، ص1066.

(2) مرجع سابق، ص1066-1067.

(3) محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990م، ص133.

(4) فاطمة اليشرطية، نفحات، مرجع سابق، ص 92.

(5) طه خزعل، أحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي، مخطوط، عكا: 5 شباط 1940م، ص 270.

ولاحظ إحسان النمر أن الطريقة الشاذلية اليشرطية تجدّدت بنزول الشيخ علي اليشرطي على آل النمر، وعلى المفتي أحمد أبو الهدى. فصار لها أتباع ومريدون أخلصوا لها في نابلس وجبلها، حتى أوقفوا لزاويتها كثيراً من الأملاك، «فاغتاظ الوارثون، وكادوا للطريقة باصطياد بعض أخطاءٍ ارتكبها بعض الشذّاذ من أتباعها، فضعفت وتهدّمت زواياها (!) على أن هذه الطريقة، حسب تحقيقاتي وتحقيقات الكثيرين، شريفة طاهرة قوامها المحبة والإخلاص... إلا أن بعض الذين انتموا إليها أساءوا تطبيقها وفهمها»[1].

أما الشيخ اليشرطي، فلم تزده التحديات، إلا صلابة وإصراراً على مواصلة سيره في الدعوة. ولذلك، كان يُطَمْئِنُ مريديه، بقوله: «ما دمتم على الشرع المحمدي، فلا تخافوا»[2]. وقد نجح في ضمان استمرارية الطريق على النهج الذي اختطّه لها. إذ إن استمرارية شيوخ الطريقة الشاذلية اليشرطية في دعوتهم الصوفية وامتداد أثرها، زمانياً ومكانياً، إلى يومنا هذا، لم تنجم عن قوة المعتقَد الذي كانوا يحملونه فقط؛ بل لاشك أن المريدين الذين اتبعوهم جُذبوا لميزات خاصة ميزت الطريقة عن غيرها. وساعد على تحقيق هذا الانتشار والنجاح عدة عوامل، من أهمها:

- اعتماد الشيخ علي نور الدين اليشرطيّ، وورثته في مشيخة الطريقة على الإلهامات الروحية، وليس على الاستعداد العلمي أو العقلي؛ إذ لم يُعهد فيه التحضير للدرس أو كتابة المؤلفات، بل إن دروسه، التي كان يلقيها تؤثر في مريديه من كافة الأطياف والثقافات، وهذا ما استمر في نهج ورثته في الطريقة. وهو إن دل على شيء، فإنما يدل على أن قوة الدعوة في الطريقة، وسلامة الخط التوفيقي، الذي حافظ عليه شيوخ الطريقة، ضَمِن للطريقة الاستمرارية، حتى وقتنا المعاصر[3].

---

(1) النمر، إحسان، تاريخ جبل نابلس والبلقاء، نابلس: مطبعة النصر، 1961م، ج2، ص35.

(2) فاطمة اليشرطية نفحات، مرجع سابق، ص 574.

(3) F. DE JONG (LEIDEN), the Sufi Orders, P.161.

- مركزية المشيخة، والتزام شيوخها الذين تنشّؤوا على حمل مسؤولية الطريقة، وإدارة شؤونها، منذ نعومة أظفارهم، فتولوا مشيخة الطريقة بعد انتقال الشيخ المؤسس. إذ توالى على مشيخة الطريقة، من بعد الشيخ علي نور الدين اليشرطي، ولده الشيخ إبراهيم اليشرطي (ت 1928م)، ثم من بعده ولده الشيخ «محمد الهادي» اليشرطي (ت 1980م)، ثم من بعده ولده الشيخ القائم أحمد اليشرطي. وقد حافظ كل من هؤلاء الشيوخ على أسس تعاليم الطريقة، كما استقاها من سلفه، مما حافظ على وحدة الفكر والمجتمع الطريقي. كما ذكر الشيخ أحمد اليشرطي، في مقابلة صحفية «إن الطريقة لها هيكلٌ واحد، وشيخٌ واحد، تصدر من خلاله التعليمات إلى جميع المريدين في العالم... وهذا ما يحقق التناسق في الشعائر والتعليمات...»[1].

- نهج التحديث والتطوير، الذي سار فيه أشياخ الطريقة، بما يتلاءم مع ظروف عصر كل منهم، وبما يناسب التطور والتقدم، ومتوازناً مع المحافظة على الأصالة، كما يوضح مقالنا الحالي.

واختم مقالتي بمقولة د. سعاد الحكيم: «يوجد المفكر بقدر وجوده في مشكلات عصره... إلا أن الزمن الصوفي يختلف عن الزمن الفلسفي، والمجتمع الصوفي يختلف عن المجتمع الاجتماعي»[2]. فالطريقة التي أتى بها الشيخ علي نور الدين اليشرطي، أراد لها أن تمتاز بالوسطية. وسطية بدأت بين المشرق والمغرب، وبين التأصيل والتحديث، ووصلت إلى وسطية بين العرفان والطرقية.

* * *

(1) محمد سويدان، الصوفيون الجدد، (تحقيق)، صحيفة الأردن، عمان: 26 شباط 1996.

(2) سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1991م، ص37.

التغير في التدين الشبابي: ميول روحانية فردية

حمزة ياسين

مقدمة

من بين مختلف قضايا الشأن الديني التي لاقت اهتماما كبيرا من الباحثين والمفكرين في العالم العربي، لم يحظ سؤال التدين بالاهتمام والبحث الكافي، مما جعله مساحة ضبابية تقف عاجزة في مهب التغيرات المعاصرة، وذلك بالرغم من كونه سؤالاً معاشا وأكثر اتصالاً باليومي، وبات مؤرقا لكثير من جيل الشباب.

ففي حين يتم التركيز إعلامياً على توجه الشباب نحو التطرف و«الإرهاب»، لا ينبغي أن نغفل عن أنماط التدين الجديدة الأخرى التي تبرز على الساحة اليوم. فالتغيرات المعاصرة التي تحدث على مستوى التدين الشبابي تتجه نحو ما يمكن أن نسميه بالـ «التدين الفردي». وسبب اتجاهه نحو ذلك هو وجود أزمة تدين يواجهها الشباب في علاقتهم مع الحالة الدينية العامة، ويتصف بالفردية لعدة أسباب أبرزها:

- أنه يتشكل بالاستقلال عن أنماط التدين الجماعية السائدة، كالسلفية والحركية والصوفية التقليدية.

- أنه يسعى إلى الاستقلال عن التدين الاجتماعي الذي نشأ عليه الفرد، ويعمل على مساءلة القيم والعادات الاجتماعية باستمرار عن طريق البحث عن إجابات أكثر استقلالية وأكثر تلبية لحاجات فردانية.

- أنه يُعلن عن أزمة ثقة بالخطاب الديني، في مقابل اتجاهه نحو أشكال أخرى من المعرفة، إما عن طريق التفاعل مع الإنتاج المعرفي الغربي، أو البحث عن مصادر روحانية، أو تشكيل الأفكار بناء على حاجات الفرد نفسه.

ستقدم هذه الورقة نتائج دراسة أجراها الباحث لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع لعام 2017[1]، حيث تناولت الدراسة التغير في تدين الشباب من التدين الجماعي إلى التدين الفردي. وستعرض هذه الورقة معالم هذا التدين الفردي وأسباب التغير، وكيف انبثق عنه أنماط مثلت ميلاً نحو الروحانية.

منهجية الدراسة

استخدمت هذه الدراسة المنهج النوعي بغرض استكشاف الظاهرة المراد دراستها وتفسيرها، بالإضافة لفهم المعاني والتصورات التي يبنيها الأفراد عن الأشياء من حولهم، وعوامل تشكل هذه التصورات، وهو ما يتناسب مع موضوع هذه الدراسة. استخدم الباحث أداة المقابلة شبه المقننة، والتي تحتوي على أسئلة مفتوحة ومغلقة في نفس الوقت، ثم قام بتحليل محتوى المقابلات. تكون مجتمع الدراسة من فئة الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين (18-30)، والذين كانوا منتمين لتدين جماعي ثم تغيرت أفكارهم الدينية عن السابق وتوجهوا لحالة أكثر فردانية، وهم أيضاً من مستخدمي موقع الفيسبوك في مدينة عمان. وتم اختيار عينة الدراسة بطريقة كرة الثلج، حيث تواصل الباحث مع المبحوثين عن طريق موقع الفيسبوك، من خلال إرسال رسالة خاصة على حساباتهم الشخصية على الموقع. وبلغ عدد المبحوثين 56 شخص، 28 من الذكور و28 من الإناث.

(1) ياسين، حمزة، «التغير في تدين الشباب من مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في مدينة عمان: الفيسبوك نموذجاً» (رسالة ماجستير)، الجامعة الأردنية، الأردن، 2017.

الإطار النظري للدراسة

يوجد تفريق في العلوم الاجتماعية بين الدين والتدين، فمثلاً يضع جورج سيمل مقابلة بين الدين التدين، حيث يعتبِر أن الدين هو الدافع الحيوي العلوي، أما التدين فهو الشكل الاجتماعي للدين، وبالتالي فالإنسان بطبيعته يميل إلى صياغة رؤاه الدينية الخاصة، وهو ما يجعل الدين يتمثل اجتماعيًّا في التدين[1].

وبحسب تشارلز غلوك، ففي حين يعتبر الدين نظامًا شاملاً من الإجابات والمحفزات والاستراتيجيات حول كيفية عيش الأفراد وحياة الجماعات، فإنه من خلال التدين يلتحم الدين بالأشكال الواقعية القابلة للاختبار التجريبي، والتي يعبر الفاعلون الاجتماعيون من خلالها عن الدين[2].

ما سبق يحيل إلى مسألة التعدد في أنماط التدين، حيث تشير الأبحاث التي دَرَست التدين أنه ليس تجربة ذات بعد واحد بالنسبة لحياة الأفراد، وهو ما يعني أيضًا أن التوجهات وأنماط التدين ذات اتجاهات مختلفة[3]، وبالتالي لا يعني الدين شيئًا واحدًا بالنسبة للأفراد، فقد يعني الدين أشياء مختلفة لدى كل فرد أو تيار أو جماعة، وذلك بناءً على السياقات الاجتماعية والثقافية، وبُنيَتهم النفسية، وطريقة فهمه للدين. وعلاوة على ذلك، يتأثر التدين بالواقع الاجتماعي، ويتعرض للتغيرات بناءً على السياقات والتحولات الاجتماعية التي يمر بها الفرد والمجتمع[4].

---

(1) أكوافيفا، سابينو، وباتشي، إنزو (2011)، علم الاجتماع الديني، أبو ظبي: دار كلمة، ص63.

(2) المصدر نفسه، ص 70 و71. ومن الجدير بالذكر أن تشارلز غلوك يحدد خمسة مستويات للتدين وهي: الاعتقاد، الممارسة الشعائرية، المعرفة، التجربة والانتماء.

(3) Kucukcan, Talip (2000), Can Religiosity be Measured? Dimensions of Religious Commitment: Theories Revisited (article). Theology Faculty, Uludag University, 9 (9), p. 1.

(4) غدنز، أنتوني (2005)، علم الاجتماع، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص 580-588.

التدين الجماعي والتدين الفردي

يحدث التغير من التدين الجماعي إلى التدين الفردي عند حدوث صراع أو توتر بين تدين الفرد وتدين الجماعة، أو الصيغ المنظمة من التدين، وهذا يحدث كثيرًا في المجتمعات المعاصرة بحكم تزايد النزعة الفردانية. ويمكن أن يحدث هذا كرد فعل أو نتيجة عكسية عن التنشئة الاجتماعية، حيث تُعرَّف التنشئة الاجتماعية باعتبارها المسار الذي يمر فيه الفرد، ويتعلم فيه أدواره الاجتماعية الموكلة له، ومن ثم التماهي مع المجتمع وتلبية توقعاته، وهو ما يُنتِج في النهاية شكلاً من الهوية الاجتماعية التي تعمل على الالتزام والامتثال للمعايير الاجتماعية، ويتم تدعيم هذا الامتثال من خلال التعزيزات والمنح المادية والرمزية التي تحفز الفرد على مزيد من الامتثال للمجتمع ومعاييره، أو العقوبات في حال خرقه أو تجاوزه لإحدى المعايير.

ومن هنا يمكن أن يحدث التغير في تدين الفرد؛ وذلك إما من خلال تعرض الفرد لعقوبة تجعله يتمرد ويرفض الأطر الاجتماعية التي يعيش بها ويشعر إزاءها بالظلم، أو من خلال عدم كفاية التعزيزات التي يقدمها المجتمع، وعدم قدرة هذا المجتمع على تلبية حاجاته الفردية والاجتماعية والنفسية، وبالتالي لا يعود التدين الجماعي ملبيًا لحاجات الفرد، مما يضطره للخروج عنه[1].

وقد عبَّر الباحث الفرنسي أوليفييه روا عن أثر غياب الحواضن الاجتماعية الدينية على تشكُّل التدين الفردي، حيث وجد أن غياب أو ضعف الحواضن الاجتماعية الدينية هو سبب رئيسي لتحول الممارسة الدينية إلى ممارسة فردية، وهذا الشكل الفردي من التدين يعني أن يقوم الفرد بتشكيل تصوراته الدينية بوصفها تعبيرًا عن هويته الفردية لا هوية جماعة معينة، وبما يتفق مع رغباته وحاجاته[2].

(1) Furseth, Inger, & Repstad Pal (2006), An Introduction to the Sociology of Religion. England: Ashgate Publishing Limited, p. 114.

(2) روا، أوليفييه (2016)، عولمة الإسلام، ط2، بيروت: دارس الساقي، ص86-93.

يقيم توماس لوكمان مقابلة بين أنماط التدين المؤسسية وأنماط التدين غير المؤسسية[1]، وذلك ضمن تحليله للأنماط الدينية الناشئة في المجتمعات المعاصرة. حيث يعتبر أن المجتمعات المعاصرة تشهد نموًّا لأنماط التدين غير المؤسسية، وهي أنماط فردانية تنشأ خارج النظم الدينية المؤسسية والجماعية، مثل: الكنيسة وغيرها، وتحاول هذه الأنماط أن تشكل رؤاها الدينية الخاصة وتبحث عن مصادر روحية جديدة من خارج الإطار المسيحي.

وبشكل عام، هناك نوع من التوتر ينشأ بين التدين المنظم أو الجماعي وبين التدين الفردي، فمع زيادة النزعة الفردانية والاختيار الفردي في المجتمعات المعاصرة، يؤدي ذلك إلى نفور الفرد من الجماعات التي تفرض عليه الخيار الشخصي، وإلى تأزمه مع مختلف الإملاءات الاجتماعية فيما يخص الأمور الدينية والروحية[2]. ففي التدين الفردي يصبح موضوع الدين أكثر ذاتية وفردية، بحيث يتمكن الفرد من تحديد شكل أو نمط التدين الذي يناسبه، ويميل إلى تشكيل تصوراته الخاصة بغض النظر عن المرجعيات التي يمكن أن تحدده، مثل الجماعات الدينية أو الخطاب الديني وغيره، وهو ما لا يتشكل بمعزل عنها فحسب، بل يرفض أن تكون هي المسؤولة عن تشكيل أفكاره ويميل نحو التأكيد الدائم على مسؤوليته الفردية وحريته الشخصية.

نظرية دوغلاس Douglas في التغير الاجتماعي

إن الحديث عن التغير من التدين الجماعي إلى التدين الفردي هو حديث عن التغير في الأنماط الاجتماعية؛ لأن التغير في التدين يبتع بشكل أو بآخر إلى التغيرات الاجتماعية، وذلك بحسب ما تم توضيحه فيما سبق، فالسؤال الأساسي في علم الاجتماع الديني، هو: ما الظروف والسياقات الاجتماعية التي تعزز بروز أنماط تدين معينة؟[3]

(1) Luckmann, Thomas (1967), The Invisible Religion. New York: The Macmillan Complany, p. 52.

(2) Furseth, Inger, & Repstad Pal (2006), p. 111.

(3) Spickard, James (1989), A Guide to Mary Douglas’s Three Verions of Grid/Group Theory. Sociological Analysis, 50 (2) 151-170.

حيث تشير الأنماط الاجتماعية إلى أنماط حياة مختلفة، تتسم بطبيعة علاقات معينة بين الأفراد، وبطبيعة معينة من درجة الالتزام اتجاه الجماعة والأفراد.

ومن هنا تكمن أهمية نظرية الجماعة/ الشبكة لماري دوغلاس، التي توضح كيف تتأثر الأفكار والمعتقدات بالنمط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، وشكل التضامن الناشئ بين الأفراد، وكيف ينعكس ذلك على نظام الأفكار الخاص بالفرد[1]. حيث تقسم دوغلاس الأنماط الاجتماعية بناء على بعدين أو محورين يؤثران على البنى الاجتماعية، الأول هو الجماعة، والثاني هو الشبكة[2].

فبالنسبة لمحور الجماعة، فهو يعبر عن درجة التضامن الاجتماعي والطريقة التي يعرِّف بها الأفراد أنفسهم، والحدود التي يصنعونها حولهم، حيث يشير المحور إلى درجة قوة الجماعة ومتانة الروابط الاجتماعية. ويأخذ هذا المحور الخط الأفقي، حيث تعبر الدرجة العالية من محور الجماعة عن حالة يكون فيها الفرد منخرطًا في مختلف مناحي حياته مع هذه الجماعة، ابتداءً من العمل والقرابة والزواج والفكر وغيرها، وعندما ينقص هذا المحور تصبح الروابط الاجتماعية أكثر هشاشة. ويأخذ هذا المحور الخط الأفقي، حيث تعبر الدرجة العالية من محور الجماعة عن حالة يكون فيها الفرد منخرطًا في مختلف مناحي حياته مع هذه الجماعة، ابتداءً من العمل والقرابة والزواج والفكر وغيرها، وعندما ينقص هذا المحور تصبح الروابط الاجتماعية أكثر هشاشة.

بينما يشير محور الشبكة، إلى درجة القواعد والمعايير التي يلتزم بها الأفراد خلال تفاعلاتهم الاجتماعية، ففي الطرف الأقصى من المحور توجد معايير واضحة تنظم الحياة وتتعلق بالأدوار الاجتماعية للأفراد، بينما تغيب المعايير في الطرف المقابل وتزول درجة التحكم، فمحور الشبكة يعبر عن درجة تصنيف الأفراد، وحجم المساحة المتروكة لخياراتهم الشخصية. ويأخذ محور الشبكة الخط العمودي في نموذج الجماعة/ الشبكة،

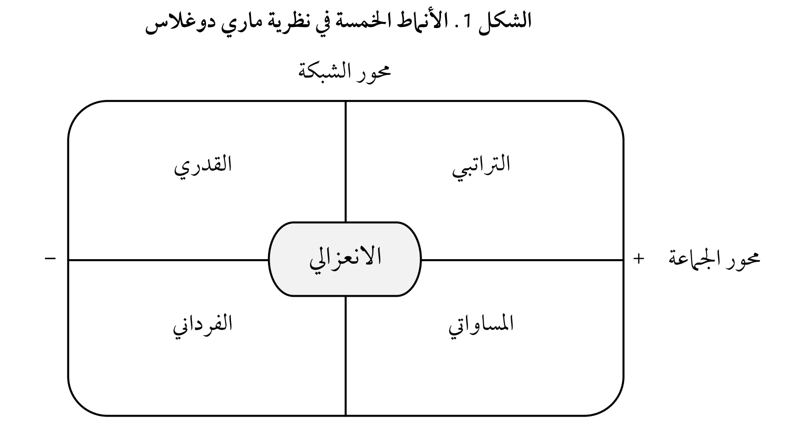
(1) Douglas, Mary (1996), Natural Symbols, (2nd ed.). New York: Routledge. p. xviii.

(2) Douglas, Mary (1982), Cultural Bias. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. p 7.

وفي الطرف الأقصى من محور الشبكة، تكثر الضوابط والمعايير التي تنظم حياة الفرد، لكن مع الانزياح للأسفل، تبدأ هذه الضوابط والقيود بالتراجع ويصبح النمط الاجتماعي أقرب للحرية والفردانية.

وبناءً على هذين المحورين، تبرز مجموعة من الأنماط الاجتماعية ويعبِّر كلٌ منها عن نمط حياة ما، هذه الأنماط هي[1]: المساواتي والتراتبي والفرداني والقدري والانعزالي. ويوضح الشكل رقم (1) الأنماط الخمسة عند ماري دوغلاس.

الشكل 1. الأنماط الخمسة في نظرية ماري دوغلاس



ولأغراض هذه الدراسة، سيتم التركيز على النمطين التراتبي والفرداني.

(1) Ibid, p 7.

النمط التراتبي: شعور جماعي قوي، تشبيك قوي.

ترتبط الممارسة الاجتماعية في هذا النمط بالجماعة التي يعيش ضمنها الأفراد، وتبقى محدودة بها، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة[1]، ويمثل السلوك الفردي اسم الجماعة ويعبر عنها، كما يتسم هذا النمط بدرجة عالية من التنظيم والتقسيم، مما يعني وجود أدوارٍ اجتماعية واضحة للأفراد. ويضبط هذا النمط العلاقة بين أفراده وبين الجنسين بناء على معايير اجتماعية وقواعد تنظيمية. ويعمل هذا النمط على تقديم واجبات على الأفراد لضمان الالتزام، وفرض عقوبات على أفرادها في حال عدم الالتزام، وقد تشكل هذه العقوبات أحياناً سبباً في انسحاب الفرد منها.

يعتمد الحفاظ على هذا النمط بشكل كبير على مدى قدرة الجماعة على الحفاظ على المعرفة الخاصة بها، وإغلاق المنافذ أمام المجتمع الخارجي، من ناحية عدم دخول أفكار أخرى أو أشخاص من الخارج، وإلا سيهتز بناء الجماعة ويضعف أمام المؤثرات، ويصبح الأفراد منفتحين على أفكار ومعارف من خارج إطارها.

النمط الفرداني: جماعة ضعيفة، تشبيك ضعيف.

وهو نمط اجتماعي يتسم بالتنافسية وباستقلالية الفرد، وبحكم تعريفه، تكون الممارسة الاجتماعية للفرد فيه غير مقيدة بأيّة حدود خارجية، وجميع المعايير قابلة للتفاوض والمناقشة والتبدل بحسب الفرد[2].

وفي هذا النمط تتسم العلاقة بين الأفراد بعدم الوضوح، ولكن يستطيع الأفراد التفاعل مع بعضهم بحرية، ويمكن تشبيه هذا النمط بالسوق الحرة متنوعة الموارد. فالوصول إلى المعارف سهل جدًّا، والتفاعل الاجتماعي مع الآخر متاح، عدا عن تنوع تلك الموارد. وبحكم ضعف التشبيك في هذا النمط، يمنح الأفراد مساحة حرة ينفتحون

(1) Douglas (1982), p 20.

(2) Ibid, p 21.

فيها على العديد من الخيارات. كما يتسم هذا النمط بعدم اليقين وازدياد نزعة التأكيد على مبدأ تحقيق الذات، فعندما تضعف الشبكة، تصبح جميع الخيارات مفتوحة مما يقلل من درجة اليقينية ويعزز التشكيك في المبادئ الأساسية التي قد يستند إليها البعض في الأنماط عالية التشبيك، ومع عدم وجود مركز محدد في هذا النمط الثقافي، يصبح كل فرد مركَزًا في العالم.

هذا لا يعني أن هناك نمطا إيجابيا ونمطا سلبيا، فلكل نمط ايجابيته وسلبياته، وفي كل نمط يوجد شيء سيضحي به الفرد على حساب شيء آخر.

وبعد هذا التفصيل عن النمطين، ينبغي التأكيد على أن هذه الأنماط الاجتماعية لا توجد منعزلة عن بعضها البعض في مجتمعات متفرقة، بل إن المجتمع الواحد قد يتحقق فيه عدة أنماط اجتماعية، كأن يكون المجتمع أقرب للنمط الاجتماعي التراتبي، ثم تظهر فيه أوساط وطبقات ذات نزعة فردانية، وهو ما يعمل على خلق نوع من الصراع الاجتماعي بين هذه الأنماط، وحدوث تغيرات على مستوى الفرد بسبب حدوث تغيرات وجدليات ضمن الأنماط الاجتماعية[1]. وتم التركيز على هذين النمطين باعتبارهما يمثلان الاختلاف بين التدين الجماعي والتدين الفردي؛ فالنمط الجماعي التراتبي يمثل التدين الجماعي، أما النمط الفرداني فيمثل التدين الفردي.

في هذا السياق، تشير دوغلاس إلى النمط الفرداني يقع في صراع مع النمط الجماعي، لأنه يفتح فرصاً جديدة أمام الأفراد الخارجين عنها. وقد فصَّل عادل رحومة في طبيعة النزعة الفردانية التي تحدثت عنها دوغلاس باعتبارها أحد أنماط الحياة الموجودة، وهو يقول أن الفردانية تتجسد في فعل الأفراد وأشكال وجودهم الاجتماعي اليومي، وهي محكومة بخصوصية السياقات التي تتجسد فيها مما ينتج عنها تكوين معين للفرد والفردانية[2].

(1) Mamadouh, Virginie (1999), Grid-group Cultural Theory.GeoJournal, 47 (3), 395-409.

(2) رحومة، عادل (2010)، تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الاتصالية والمعلوماتية. إضافات، (9)، ص125.

تعد الفردانية من المقولات الأساسية للحداثة، وهي ترتبط من ناحية بالتآكل التدريجي للكيانات الجماعية التقليدية، والنزوع نحو أشكال فردية وخاصة. وترتبط من ناحية أخرى بتشكل رؤية جديدة للعالم تتمركز أكثر حول القيمة الإنسانية والحقوقية للفرد بوصفه ذاتًا ذات قيمة خاصة بها. ومما تشير له الفردانية استقلالية الفرد وقدرته على التصرف بمنتهى الحرية، وعدم إمكانية اختزاله ضمن إطار جماعي ما. كما تعبر الفردانية عن صيرورة تحرر الفرد من هيمنة الكيانات الجماعية. ومن الجدير بالذكر أن النزعة الفردانية تعدل من نفسها، تسعى إلى التوافق مع البيئة المحلية والواقع الاجتماعي القائم، فهي تعبر عن إمكانية أن تقوم في واقع اجتماعي محدد، وبالتالي هي لا تفرض نفسها فرضًا، بل تتكيف مع هذا الواقع وتحاول تحقيق أكبر قدر من المكاسب. هناك عدة تجليات للنزوع الفرداني، فقد تظهر في الحياة العائلية عند تحول تصورات الفرد عنها ونزوعه نحو التنصل من الأدوار الاجتماعية المتوقعة منه، وتتجلى في التدين من خلال بروز تدين شبابي يتجه نحو تشكيل خياراته وتصوراته الدينية الخاصة بمعزل عن التقاليد والموروثات[1].

وفي سياق هذا الدراسة، تمثل مواقع التواصل الاجتماعي تجسيداً للنمط الاجتماعي الفرداني. فالمساحات التي يقدمها الإنترنت تطرح ما يسميه دارين بارني بالمجتمع الشبكي، حيث تمثل الشبكة حالة ترابط بين نقاط متباينة (يطلق عليها اسم عقد) متصلة بروابط متباعدة ومتداخلة، بحيث يمكن أن تكون هذه النقاط أشخاصاً أو مؤسسات[2]. تعبر الشبكة عن عدة خاصيات، فيمكن أن تكون مركزية أو لا مركزية، تراتبية أو أفقية[3].

(1) المصدر نفسه، ص126-131.

(2) بارني، دارين (2015)، المجتمع الشبكي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص 40.

وتتيح الشبكة إمكانية بناء الأفراد لهوياتهم وتشكيلها على أهوائهم. كما تحفّز الشبكات الإلكترونية في المجتمع الشبكي الشباب على بروز نمط تنشئة جديد يقوم على الاختيارات الفردية وابتكار الذات والهوية بالطريقة التي يريدها، وهو ما يأتي في مقابل التنشئة الاجتماعية التقليدية[1]. وموضع الرهان الذي تقيمه الشبكات الاجتماعية، هو نقل مساحة التنشئة الاجتماعية من كونها مرهونة بالمجتمع إلى كونها مرتبطة بالفرد؛ أي أن يتمكن الفرد من تنشئة نفسه بنفسه. كما يطلق على مواقع التواصل الاجتماعية اسم «المجتمع الافتراضي»، بحيث تتسم بعدة سمات مثل القدرة على الانقطاع عن الحياة الاجتماعية الواقعية والانتقال إلى سياق اجتماعي جديد، تفكك العلاقات الاجتماعية التقليدية واستبدالها بالعلاقات الشبكية القائمة في المجتمع الافتراضي، فتح مجال للتمرد والتحرر، والقدرة على الخروج عن السياقات الاجتماعية المحيطة بالفرد[2].

وفي هذا السياق، وللربط بين ما سبق وموضوع التغير في التدين، يوجد مجموعة من الأدبيات النظرية التي تناولت هذه التقاطعات ويمكن ذكر بعضها. يشخص الباحث بول ماكلور مجموعة من الآثار التي أحدثتها مواقع التواصل الاجتماعي على التدين في ولايات أمريكية، ويبدأ بحثه المعنون بـ «الإيمان والفيسبوك في عصر تعددي»، بالإشارة إلى أن مواقع التواصل الاجتماعي قد أصبحت مساحة مفتوحة للأفكار والمعتقدات والممارسات الجديدة، فمواقع مثل الفيسبوك وتوتير صارت أشبه بسوق للأفكار التي تعزز المساهمة والمشاركة وعملية تبادل المعلومات[3]. ركز الباحث على مسألة الإيمان والمعتقدات الدينية، حيث يشير ماكلور إلى أنه بحكم أن مواقع التواصل الاجتماعي تفتح الفرد على أفكار وعوالم جديدة، فإنها تهدد بهدم الأفكار التي نشأ عليها الفرد، وتمده بأفكار جديدة مختلفة عن التي كانت عنده. وقد كشفت الدراسة أن هناك ما

(1) المصدر نفسه 139.

(2) زكي، وليد رشاد (2009)، المجتمع الافتراضي.. نحو مقاربة للمفهوم. مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، (9)، (34)، 56-57.

(3) McClure, Paul (2016), Faith and Facebook in a Pluralistic Age. Sociological Perspectives, 1 (17), p 1.

نسبته 49٪[1] من مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي يميلون إلى الاختيار في مجال معتقداتهم الدينية، حتى وإن اختلفت مع التقاليد التي نشؤوا عليها. وأظهرت الدراسة أن ما نسبته 80٪[2] يظهرون ميلا ورغبة نحو ممارسة تقاليد دينية مختلفة عنهم؛ أي من ديانات وتجارب روحية مختلفة عن تلك التي نشؤوا عليها وتربوا ضمنها.

وقد وجدت دراسات أخرى أنه بفضل الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي، أصبح بمقدور الفرد الوصول لأفكار وتصورات مختلفة ومتنوعة عن تلك التي نشأ عليها وتلقاها في صغره وتربيته، وبالتالي إمكانية الوصول إلى تأويلات مختلفة للدين وإلى تعدد في الآراء ضمن مجتمع مفتوح يختلف عن النمط الاجتماعي الذي يعيش فيه في الواقع، نظًر للحرية النسبية التي تتيحها هذه الموقع في النشر والتعبير عن الأفكار المختلفة[3].

النتائج العامة للدراسة

سيقدم هذا الجزء عرضاً موجزاً لنتائج تحليل المقابلات الميدانية مع الشباب الذين تغير نمط تدينهم من التدين الجماعي إلى التدين الفردي.

أظهرت الدراسة بروز توجه جديد في تعامل هذه الفئة من الشباب مع التدين والأفكار الدينية، حيث أشار المبحوثون أنهم أصبحوا يرون نظاماً مفتوحاً على الأفكار الجديدة والتغير والانفتاح، وباعتباره قابلاً للتأويل ضمن تصورات وآراء متعددة ومختلفة من دون الانحصار في إطار واحد مغلق، وذلك يأتي في مقابل التدين الجماعي السابق الذي كانوا منتمين إليه حيث وصفوا أنهم كانوا في السابق يميلون للتعامل مع الدين بوصفه نظاماً مغلقاً من الأفكار.

---

(1) Ibid, p 9.

(2) Ibid, p 10.

(3) انظر كتاب:

Larsson, Goran (2007), Religious Communities on the Internet, Uppsala: Swedish Science Press

وفي نفس السياق، أصبح المبحوثون أكثر قابلية لمناقشة ومساءلة تصوراتهم الدينية. لكن أكد غالبيتهم وجود حدودٍ لذلك، حيث أكَّدوا جميعًا أنهم يظهرون استعدادًا في تغيير أفكارهم ومعتقداتهم المتعلقة بالأمور الاجتماعية والشخصية، من ناحية القيود والالتزامات المفروضة على الفرد من خلال التزامه الديني، وحتى القضايا المتعلقة بالتصورات والمفاهيم السياسية التي نشؤوا عليها في تدينهم الجماعي السابق، أو من ناحية نمط الحياة الذي كانوا مرتبطين به، ولكن لا يصل الأمر إلى مساءلة القضايا الإيمانية، حيث أكَّدوا على ارتياحهم للإيمان بالله. وهذا يأتي في مقابل فئة قليلة لا ترى حدوداً للمساءلة أفكارهم ومعتقداتهم السابقة. وقد انعكس هذا أيضاً على تغير موقفهم من الآخر أو الفكر المخالف، فبينما كانوا في الأسبق أميل لعدم تقبل أصحاب الأفكار المختلفة، أصبحوا الآن أكثر تقبلاً للآخر وأكثر ميلاً للمرونة في التعامل مع الأفكار المختلفة.

ومن أبرز النتائج في هذه الدراسة هو إجابات المبحوثين حول ما إذا كان تدينهم مبنياً على الالتزام بأحكام محددة من قبل جماعة معينة، أو أنه مبني على الخيار الفردي. في هذا الصدد أشار جميع المبحوثين كيف تغيروا من هذه الناحية وأصبحوا أكثر فردية في التعامل مع الدين، وأنهم لم يعودوا ملتزمين بنمط التدين الجماعي السابق. وهذا ينعكس أيضاً تغير موقفهم من الخطاب الديني وعدم تفضيلهم السماع له. وكان أكثر أسباب ذلك تكرار هو علاقة العلماء والمشايخ السلبية مع الواقع، وتحديدًا الواقع السياسي، وضعف استجاباتهم له والفجوة التي تفصل بينهم. بالإضافة إلى ضعف الإجابات والأفكار التي يقدمها الخطاب الديني، والبعد عن مستجدات العصر والتغيرات المعاصرة.

الموقف من التدين السابق

كانت هناك عوامل متداخلة دعت المبحوثين لتغيير علاقتهم مع نمط التدين الجماعي الذي كانوا عليه وتوجههم للتدين الفردي، حيث لم يذكروا عاملاً واحدًا، بل كان هناك أكثر من عامل لذلك، وارتبطت أسباب التغير -أيضًا- بالاعتراضات التي شكَّلها المبحوثون تجاه نمط التدين الجماعي الذي كانوا فيه. من أبرز أسباب التغير هو التغيرات الفكرية التي مروا بها والتي أثرت على طريقة تدينهم، في مقابل ضعف الأفكار

التي يتبناها نمط التدين الجماعي السابق. ذكر حوالي نصف المبحوثين أن ما دعاهم للتغيير هو أنهم لم يعودوا يتحملون القيود المفروضة عليهم بسبب التزامهم بنمط التدين الجماعي السابق. بدرجة أقل، أشار بعض المبحوثين أن الطبيعة الإقصائية والانغلاق لدى النمط السابق هي سبب هذا التغير، بينما أشار بعضهم أيضاً أن القراءة في الكتب والمصادر الفكرية المختلفة هو الذي أدى لتغيرهم.

لمزيد من التفصيل، تم سؤال المبحوثين عن اعتراضاتهم اتجاه نمط التدين الجماعي السابق، وهو ما يعطي مؤشرات أكثر حول أسباب خروجهم من التدين السابق، وقد أشارت الإجابات إلى تعدد العوامل وتداخلها بالنسبة للمبحوثين. تكررت في هذا السؤال بعض الاستجابات التي ذكرت في سؤال أسباب الخروج من التدين السابق، مثل الانغلاق والقيود، لكن كان هناك إضافات أخرى تعبر عن اعتراضاتهم. فقد ذكر بعض المبحوثين رفض الوصاية الفكرية التي يمارسها التدين الجماعي على الفرد، وغياب التفكير العقلاني، والموقف السلبي من المرأة، والخلط بين العادات الاجتماعية والدين، والتركيز على المظهر الخارجي أكثر من الأمور الجوهرية.

التغيرات السلوكية

من الأمور الملاحظة بشدة أن الغالبية العظمى من المبحوثين قد شهدوا تغيرات فيما يتعلق بحياتهم الاجتماعية. حيث تغير علاقتهم مع الجنس الآخر بعد تغير تدينهم، فأصبحوا أكثر انفتاحاً. كما تغيرت طريقة اختيارهم للأصدقاء بعد تغير تدينهم، فبعضهم نزع نحو توسيع علاقاتهم الشخصية وعدم حصرها بأفراد النمط السابق بغض النظر عن طبيعة الأفكار التي يتبناها الأصدقاء الجدد، وآخرون أصبحوا يميلون للبحث عن الأصدقاء الذين يشاركونهم أفكارهم الجديدة والتساؤلات التي يطرحونها.

تأثير الفيسبوك

شكل الفيسبوك بالنسبة للمبحوثين مساحة وفرت لهم إمكانيات لم تكن متاحة لهم في السابق. فعندما سألوا عن الأشياء التي لم تكن متاحة لهم في التدين الجماعي السابق

ثم أصبحت متاحة بعد استخدام الفيسبوك، ذكرت غالبية المبحوثين أن الفيسبوك فتح لهم مساحة من الأفكار والتصورات الجديدة والمتنوعة التي لم يكن من الممكن أن يتعرفوا عليها إلا من خلاله، ووجدوا أن الواقع المحيط بهم لا يفتح لهم مثل هذه المساحات للتعرف على الأفكار الجديدة والمختلفة عن التي كانوا يعيشونها. كما أتاح الفيسبوك للمبحوثين تجاوز بعض القيود التي كانت مفروضة عليهم، مثل التواصل مع الجنس الآخر. كما أشارت فئة قليلة أن الفيسبوك قدم لهم مساحة للتعبير عن أنفسهم وأفكارهم الجديدة، في مقابل بيئة تدينهم السابقة، التي لم يجدوا فيها استعداداً للاستماع لأفكارهم. وأشار آخرون أيضاً إلى أن الفيسبوك جعلهم يتعرفون على أنماط حياة جديدة لم يكونوا قد شهدوها من قبل.

وبخصوص دور الفيسبوك في هذه التغيرات، فقد انقسمت الاستجابات نحو درجة هذا الدور. قال بعض المستجيبين أن الفيسبوك كان له دور كبير في عملية التغير. بينما أجاب آخرون أن الفيسبوك أسهم في التغيرات. في حين أعرب آخرون عن عدم وجود دور للفيسبوك في عملية التغير.

النمط الجديد

حدد المبحوثون سمات أساسية يتسم بها نمط تدينهم الجديد، أبرزها هو الاستقلالية الشخصية والفكرية، والتي تأتي في مقابل القيود المفروضة على الفرد والتي ذكرت وضمن الاعتراضات، هذا يؤكد على الطابع الفردي الذي يتسم به نمط التدين الشديد هذا. وأكد نصف المبحوثين تركيزهم على البعد الأخلاقي في الدين، والانفتاح وتقبل الآخر، والتركيز على جوهر الدين ضمن سمات تدينهم الجديد، بالإضافة للتركيز على تحقيق الراحة النفسية.

وفيما يتعلق بصلب موضوع هذه الورقة، أكد حوالي نصف المبحوثين أن من سمات تدين الجديد هو التركيز على البعد الروحي للدين، والسعي لتشكيل علاقة شخصية مع الله.

بعد هذا العرض لنتائج الدراسة، لا بد من تحديد معالم التدين الفردي الذي يمثله الشباب، في مقابل التدين الجماعي السابق، أي ما هي الأمور المشتركة بين جميع المبحوثين، والتي يمكن تلخيصها في الجدول أدناه. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الأمور يشترك فيها إما جميع أفراد العينة أو الغالبية العظمى، ولا يختلفون عليها فيما بينهم إلا في أمور طفيفة لا تؤثر على طبيعة هذه الأمور المشتركة.

جدول (28) أبرز مواضع التغير من التدين الجماعي إلى التدين الفردي

	التدين الجماعي السابق	التدين الفردي الجديد
1	نظام مغلق من الأفكار.	نظام مفتوح من الأفكار.
2	الانغلاق على الأفكار الجديدة.	الانفتاح على الأفكار الجديدة.
3	الانغلاق على الأفكار المخالفة والموقف السلبي من الآخر.	الانفتاح على الأفكار المخالفة وتقبل الآخر.
4	الانكفاء على أفكار محددة.	الاطلاع على الأفكار الجديدة عبر موقع الفيسبوك وغيرها من المنافذ.
5	تدين يستند على الجماعة.	تدين يقوم على الفرد واختياراته.
6	أفكار وقناعات تحددها الجماعة	أفكار وقناعات يحددها الفرد
7	الاهتمام بالخطاب الديني والعلماء	فقدان الثقة بالخطاب الديني والعلماء.
8	العيش ضمن قيود على الأمور الاجتماعية والشخصية والحياتية.	رفض القيود المفروضة على الفرد.
9	الانغلاق أمام التواصل مع الجنس الآخر.	الانفتاح مع الجنس الآخر.
10	ضيق العلاقات الشخصية والصداقات.	تغير نمط العلاقات الشخصية واتساعها.

أنماط التغير

في ظل وجود هذه الأمور المشتركة، ظهرت أيضاً أنماط أربعة لهذا التغير في تدين الشباب، وتم تصنيف هذه الأنماط بناءً على اختلاف مستويات التغير والاتجاه الذي سار نحوه، وهذه الأنماط هي:

- النمط الأول: وهو النمط الذي استقر على تدينه الجديد وأفراده مرتاحون مع الحالة التي وصل إليها، وحافظوا على شكل علاقتهم الروحية والفكرية والشخصية مع الدين ولكن من منطلقات فردانية، فقد كانت إجابات هؤلاء الأفراد واثقة وتوضِّح مدى التزامهم بالأفكار الجديدة التي يتبنونها.

- النمط الثاني: وهو النمط الذي ما زال يعيش حالة قلق ولم يحدد خياراته الدينية بشكل كامل، ولم يحسموا خياراتهم الفكرية والسلوكية تجاه تدينهم الجديد، وذلك بحسب ما أكدوه بأنهم ما زالوا في حالة من التقلب، بل وصف بعضهم ذلك بالقلق. هذا النمط لا يضع حدوداً للأفكار التي يسائلونها، ويمكن أن يناقشوا أمورًا تعتبر ضمن أساسيات الدين، وذلك لعدم ثبات يَقينهم بعد.

- النمط الثالث: وهو النمط الذي وصل إلى حال اللامبالاة وعدم الاكتراث بملاءمة خياراته للدين بسبب وشعوره بالتعب من البحث المستمر. إن أفراد هذا النمط لا يمتلكون تصورات خاصة وواضحة عن تدينهم الجديد بقدر ما أنهم يميلون للامبالاة تجاه هذا الأمر، والسير في حياتهم بما يرضيهم ويريحهم.

- النمط الرابع: وهو النمط الذي تبنى خيار الفصل بين حياته الشخصية والفكرية والاجتماعية وبين الدين. أي أنه لم يعد يرجع للدين في جوانب حياته المختلفة، وأصبح يحيُّده لينحصر ضمن الشؤون الخاصة والمحدودة في حياته.

يشكل النمط الأول والثاني غالبية المبحوثين، بينما يشكل النمط الثالث والرابع فئة قليلة من المبحوثين.

النمط الأول وعلاقته بالروحانية

بعد هذا العرض لنتائج الدراسة وملامح التدين الفردي الشبابي والأنماط الأربعة، سيتم التركيز على حالات التدين الفردي التي عبرت عن ميول نحو الروحانية. من الجدير بالذكر أن الميول نحو الروحانية ظهرت في النمط الأول (المستقر)، وهذا له دلالة مهمة من حيث صلة هذا النمط بالدين وقلة التوتر الذي يعايشه أفراده مع الأفكار الدينية بشكل عام، فأفراد هذا النمط يتبنون تصورات فردية مع الدين من دون وجود توتر أو نفور معه، مما يسمح ببروز توجه روحاني فيه.

تم استنباط هذا التوجه الروحاني من إجابة المبحوثين أنفسهم، حيث ذكر نصف المبحوثين (وهم في النمط المستقر)، أن التركيز على البعد الروحاني هو من أبرز ملامح تدينهم الجديد، بالإضافة للميل لتشكيل علاقة شخصية مع الله، وهذان الأمران هما في صلب الروحانية والتصوف.

لكن هذا التوجه الروحاني لا بد أن يفهم ضمن سياق التدين الفردي، فالتصوف الطرقي على سبيل المثال لديه توجه روحاني، إلا أن التوجه الروحاني لدى التدين الفردي يأتي في سياق مختلف، فهو ضمن رغبة فردي وليس التزاماً لرؤية جماعة معينة، مما يعني أنه لن يكون محدوداً بتصور معين عن الروحانية، بل يمكن أن يستقي من مصادر مختلفة (بحكم انفتاحه على الأفكار الأخرى والمتنوعة كما ذكر مسبقاً).

هذا يعني أيضاً أن الميل نحو الروحانيات لا يعني بالضرورة التصالح الكامل مع التراث الصوفي بشكل كامل على سبيل المثال، فهذا الميل يبقى ضمن الأفق الفردي، والذي يتيح للفرد اختيار ما يريده من دون الالتزام برؤية جماعة معينة. لكن هذا لا يمنع أيضاً من إمكانية استنادهم لبعض المصادر التراثية. فعلى سبيل المثال، قام كاتب هذه الورقة وبعد إجراء الدراسة بالتواصل مع بعض الأفراد الذين عبروا عن هذا الميل نحو الروحانيات والاتفاق على عمل مدارسات في أحد الكتب الصوفية وهو «الحكم العطائية» لابن عطاء السكندري، وكان المشاركون مهتمين بما يطرح في هذا الكتاب ويقدم لهم تصوراً عما يمكن أن تكون عليه الروحانية التي يفكرون فيها، كما كان كتاب إحياء علوم

الدين لأبي حامد الغزالي حاضراً في هذه المجالس. ومن الجدير بالذكر أن هذه المجالس كانت أقرب للنقاشات والتدارس، وهي تجربة تدل على إمكانية إعادة استدعاء بعض النصوص المتعلقة بالتزكية وطرحها بشكل جديد لتقدم نموذجاً روحانياً معاصراً.

كما أن الميل لتشكيل علاقة شخصية مع الله يقع في قلب الروحانية والتصوف تحديداً، فلطالما كان سعي التصوف لتحقيق هذه العلاقة الشخصية مع الله، عن طريقة المحبة أو المعرفة المباشرة لله[1] والتواصل معه. بل إن أبي حامد الغزالي في منهاج العابدين يجعل من معرفة الله هو بداية طريق السلوك[2] نحو الله ونقطة انطلاق مسار التزكية أو السلوك.

ثمة دلالة مهمة في إشارة هذه الفئة من الشباب إلى الميل نحو البعد الروحاني للدين باعتباره سمة رئيسية في تدينهم الجديد، فكما تبين في هذه الدراسة، كان سبب توجه الشباب نحو التدين الفردي هو خروجهم من منظومة التدين الجماعي، وما إن خرجت هذه الفئة عن ذاك التدين أخذت بالتوجه نحو بعد روحاني يبدو أن كان مفقوداً لدى التدين الجماعي السابق، وهذا الأمر يدل على خلل موجود في أنماط التدين السائدة التي كانت تنتمي لها هذا الفئة، والتي يمكن وصفها بأنها تعاني من الجفاف الروحي.

وهذا الاستنتاج يدعِّمه النقد الذي وجهه إريك جوفورا، حيث أشار إلى حالة أنماط التدين السائدة وكيف باتت تنتج تديناً مفرغاً من الوهج الروحاني[3]، وهذا الأمر يجعله عرضة للانحسار أماما التغيرات العاصرة وغير قادرة على تقديم إجابات للمشهد العالمي المقبلين عليه.

ففي ظل العولمة الاستهلاكية المنتشرة والجفاف الروحي في العالم، ازداد الطلب والميل على الروحانيات، وبرز ما يسمى بالروحانيات الجديدة في الغرب، إلا أن هذه الروحانيات تفتقر لمصدر يقوم على الإيمان بالله ومواجهة مساوئ النفس ونقدها، فهي

(1) شيمل، آنا، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف. بغداد: منشورات الجمل، ص24.

(2) الغزالي، أبي حامد، منهج العابدين. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ص 70.

(3) جوفروا، إريك، المستقبل الروحاني للإسلام. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ص 137.

«روحانية علمانية»[1]، ويصفها جوفروا بأن هذه النزعات تركز على ازدهار الشخصية الفردية وسعادتها أكثر مما تركز على العلاقة مع الله[2]، ويأخذ عليها أنها ترفض أن تضع الأنا على محك الاختبار قبل الانخراط في الطريق الروحاني وهذا الاختبار يشكل جزءاً لا يتجزأ من الطريقة الصوفية الروحانية.

ويؤكد كتاب «علم اجتماع الروحانيات» كيف أن الروحانية في الغرب تنشأ خارج الدين[3]، بينما نجد في هذه الورقة بروز حالة تدين روحاني من داخل الدين، لكن بمنظور جديد ومختلف يحاول شق طريقه، لذلك يؤكد الباحثون أنه ينبغي دراسة الروحانية ضمن سياق الثقافة الناشئة فيها[4]، وهو ما ينبغي التركيز عليه في المشاريع البحثية القادمة، لتشكيل صورة أوضح عن ماهية الروحانية الناشئة في العالم العربي والإسلامي ضمن التدين الفردي.

في ظل هذا الميل الروحاني في العالم، يأتي التساؤل عن الدور الذي يمكن أن يقدمه العالم الإسلامي للاستجابة لذلك، وتقديم طرح روحاني قادر على إخراج الفرد من حالة الاغتراب و«الإخلاد إلى الأرض»، وفي نفس الوقت كبح جماح النزعة الفردانية المعاصرة وضبط حدودها، وإعادة طرح التزكية كاستجابة للأزمة الروحية في العالم. وكيف يمكن لهذا النمط ألا يأتي بالتناقض مع حالات التدين القائمة، بل أن يكون على حوار معها ومكملاً لنقائصها. وأخيراً، هل يمكن لهذا التدين الفردي الروحاني الجديد أن يكون له دورٌ في المرحلة القادمة المتعطشة للروحانيات؟

* * *

(1) المصدر نفسه، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

(3) Flanagan, Kieran, and Jupp, Peter (2007). A Sociology of Spirituality. Hampshire: Ashgate Publishing Limited. p. 6.

(4) Ibid, p. 26.

المتصوفون الجدد: رحلة البحث عن الروحانيات والسكينة

«محمد معاذ» المصالحة

تمهيد

عند البحث في حالة الروحانية في الساحة الأردنية، يجد الباحث نفسه أمام عالم من المدارس والفلسفات والمفاهيم التي لقت مكانا لها في قلوب العديد من الساعين وراء سكينة باتوا يفتقدونها في حياتهم، خاصة مع صخب الحياة المادية المتسارع الذي بات فيه الجمود مسيطرا على المشهد الحياتي بشكل عام.

هذا الانتشار من المدارس الفلسفية في عالم الروحانية، وعلى الرغم من انه ليس مؤسسيا أو منظما تحت مظلة واحدة، إلا أنّ له من ارتباط بالعديد من المدارس العالمية الراسخة في مجال الروحانيات. فتجد على الساحة الأردنية مراكز أو أشخاص تعلموا من أقصى شرق الأرض إلى غربها بينما كانوا يسعون في بحثهم عن السكينة فرأوها عند البوذيين أو الهندوس أو أهل علم الطاقة أو متصوفي العهد الجديد. إلا أنّ ما يجمع هؤلاء ليس مجمعا علميا أو ثقافيا أو فكريا واحدا، بقدر ما هو أنهم اجتمعوا على البحث عن أنفسهم وعن حقيقة وجودهم، فوجدوا ما يساعدهم في رحلة البحث هذه.

وعلى الرغم من أنّ بحثنا هنا عن «التصوف الجديد»، إلاّ أنّ المفارقة الرئيسية أنّني لم أجد من هذه المدارس من يعرف نفسه بأنّه صوفي أو يمثل فكرا صوفيا واضح المعالم والارتباط المباشر به، لكنهم يجدون للتصوف متسعا مرحبا به لدى مكنونهم الفكري لا يكاد يختلف عن مفهوم الروحانية حسب فهمهم.

تسعى هذه الدراسة الميدانية، إذن، إلى تسليط الضوء على ما قد يعتبر ظاهرة الروحانية لدى المجتمع الأردني، وهنالك من يطلق على ظاهرة العودة إلى الروحانية مصطلح «المتصوفين الجدد»، وهي ظاهرة تأتي بمعزل أو من خارج رحم «التصوف الإسلامي الطرقي». لكنه -أي التصوف الجديد- حالة من السلوك الروحاني تقترب في مضمونها من مفهوم تصوف العهد جديد، الذي أسس له عنايات خان في بدايات القرن الماضي، بحيث يحمل هذا التصوف مفهوما شموليا يتعدى حدود الأديان، ليخاطب الإنسان مهما كان ومن أينما كان، ويظهر ارتباط هذا الإنسان بالخالق الواحد[1].

فنجد تعريفا للتصوف ضمن هذا المفهوم في كتاب Sufism beyond religion يعرف التصوف بالمعنى الواسع الذي يندرج ضمن مفهوم التصوف الجديد أو التصوف غير الطرقي بأنه «أن تكون كائنا إنسانيا حقيقيا، خاليا من كل القيود وصادقا مع الله» .

وللأردن خصوصية -في بحثنا هذا- من عديد جوانب ترتبط ارتباطا وثيقا بمحدودية الانتشار الشعبوي للفكر الصوفي الطرقي من ناحية، فإذا ما أخذنا مصرَ -على سبيل المثال- كبلد عربي ذي أغلبية مسلمة، وأردنا بحث حال التصوف الجديد أو المدارس الروحانية، لوجدنا مقاربة أكثر وضوحا؛ فهناك تأثير مباشر للحركة الصوفية

---

(1) حضرة عنايت خان (1882-1927) (Hazrat Inayat Khan)؛ متصوّف هنديّ، مؤسّس «التصوف العالمي»، وهي حركة روحية تقوم على وحدة كلّ الشعوب والأديان، قدِم من شمال الهند إلى الغرب كموسيقِيّ، مدفوعاً بسيده، لمواءمة الشرق والغرب بواسطة موسيقاه، لكنّه تحوّل بسرعة إلى إدخال ونقل الفكر والممارسة الصوفية إلى الغرب. تُركّز رسالته حول الوحدة الإلهية على موضوعات الحب والوئام والجمال، واليوم توجد فروع مختلفة لحركة عنايت خان؛ في ألمانيا، وإنجلترا، وأستراليا، وكندا، والولايات المتحدة، وفرنسا، وهولندا، وروسيا. يربط عنايت خان شغفه بالموسيقى بمساره الصوفي، ومن خلاله يقدّم بياناً بليغاً للموسيقى كخيطِ تناغمٍ مع الكون.
انظر: حضرة عناية خان، ما هو الدين عند الصوفي، ترجمة وإعداد مدني قصري، موقع حفريات، 30-7-2018، الرابط التالي:
https://2u.pw/mmQAs
وكذلك: عماد عنان، عنايت خان الفنان الهندي الذي علّم الغرب الصوفية على أنغام الموسيقى، موقع نون بوست، 9-5-2020،
https://www.noonpost.com/content/36903

العالمية الحديثة أخذت طابعا صوفيا مصريا، نظرا لما في مصر من تقبل وانتشار الحركات الصوفية الطرقية.

أما في الأردن، فلم يكن التأثير مباشرا كما هو في مصر، ولم يأخذ طابعًا واضحًا بارتباطه في التصوف الطرقي إلا بشكل محدود. وعلى الأغلب الأعم فإنّ حالة «التصوف الجديد» اتخذت عدة أشكال تمثلت في تبني عدد من المراكز أو المدربين، المتخصصين بالتأمل أو اليوغا أو المراكز التي أخذت طابع المراكز الثقافية والاجتماعية، طقوسا وممارسات يغلب عليها طابع الروحانية، أو الممارسات التي تغذي الإنسان بكل ما فيه (جسد وعقل ونفس وروح). وعلى الرغم من أن هذه المراكز لا ترتكز في ممارساتها على الفكر الصوفي الجديد في المفهوم الحديث للتصوف الذي تبنته حركة التصوف الدولية التي أسسها عنايات خان. إلا أننا نجد في طيات مكنوناتها تقاطعًا مع الفكر الصوفي الحديث بخاصة بسبب الحضور القوي لأفكار وأقوال مولانا جلال الدين الرومي والإمام محيي الدين ابن عربي والحلّاج (بالنسخة الاستشراقية)، وذلك على الرغم من وجود امتداد صوفي طرقي/ تقليدي لأتباع الطرق المولوية في تركيا على سبيل المثال، إلا أن امتداد وتأثير أشعار مولانا جلال الدين رومي في الساحة الأردنية جاء من مصدر مختلف لأشعار مولانا وخاصة من خلال كتاب (قواعد العشق الأربعون) وكتب الأديب الأمريكي كولمان باركس، الذي ترجم مئات القصائد من أشعار مولانا جلال الدين رومي إلى اللغة الانجليزية وصنفها في عدد من الكتب منذ سبعينيات القرن الماضي حتى بات يعتبر في امريكا «بأنه جعل من مولانا رومي، شاعر أمريكا الأول».

والمقصود بهذا الحضور بالنسخة «الجديدة»، هو أنّ إدخال أفكار أو أشعار أو أقوال هؤلاء الأئمة وأصحاب الطرق لم يكن في المفهوم أو المنظور المطبق عند من اتبعوهم في وقتهم، وامتدت طرقهم إلى يومنا هذا في تركيا والمغرب العربي، فالنسخة الجديدة من التصوف اقتصرت على بعض أشعار أو ترجمات وأقوال أو استنتاجات لأفكار وضعها أصحاب هذه الطرق في كتبهم، فأخذ منها المستشرقون وغيرهم ما هم بحاجة إليه في وقتهم ليلبي الحالة التي عاشها الغرب في نهاية مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة.

يمكن القول بأنّ ما نسميه «التصوف الجديد» في الأردن لم يتبلور بعد ليصبح مفهوما للتصوف كمصطلح علمي يعبر عن هوية صوفية، فنجد أن هذه الحالة في الأردن، يعبر عنها بمصطلح الروحانية أكثر منه بالصوفية. بشكل يشمل مختلف المدارس والمرجعيات الدولية، التي تمكنت من التعبير عن نفسها أمام العالم بشكل يلقى قبولًا عند الناس الذين وجدوا أنفسهم في حالة فراغ روحاني داخل المجتمعات الحاضنة لهم، سواء أكانوا قادمين من خلفية دينية تقليدية (إسلام - مسيحية - يهودية) أو حتى من مجتمعات بدأ يظهر فيها الفكر اللاديني. هذه المدارس هي إما من الشرق (الهند والصين) أو من الغرب (مدارس روحانية متأثرة بالروحانية الشرقية ابتداء من التصوف الإسلامي ومرورًا بالسيخية والبوذية وغيرها)، فنرى أنّ الحديث عن التصوف يلقى قبولًا عند مرتادي هذه المجالس (التأمل والتنفس والطاقة واليوغا).

هذه الورقة مبنية -إذن- على مقابلات مع العديد من روّاد المعاهد الروحانية بأنواعها المختلفة، في محاولة للتعرف على وجه المقاربة والعلاقة بين ما يقومون به وبين التصوف الإسلامي

مفهوم التصوف / الروحانية

يجد الباحث لدى التعمق أكثر عند مرتادي هذه المجالس أو المدربين فيها، أن هنالك تباينا اتجاه المنظور الصوفي الطرقي عند هؤلاء الأشخاص، بشكل يمكن أن يتراوح بين اقتراب من المعتقدات الصوفية الطرقية وقبولها ضمن منظومة التفكير والممارسة الروحانية وابتعاد عن المعتقد الصوفي الطرقي بشكل متقبل للتصوف الحديث مع النظر إلى الروحانية على أنها أمر خارج عن نطاق الدين والتدين، «فكونك روحانياً ليس مرتبطا باعتناقك ديناً معيناً». أو أن هناك انفصالا وعدم معرفة بالطرق الصوفية التقليدية لدى هؤلاء.

وجهة نظر روحانيين؛ «كل إنسان قادر على التواصل مع الله أو الخالق». وهؤلاء يؤمنون بمبدأ الـ Onnes وهو ترجمة أجنبية لمصطلح وحدة الوجود، ولذي هو بذاته

مختلف عليه في معناه ومدلوله بين أصحاب الطرق الصوفية أنفسهم. كما قد ينظر إليه نظرة كفر من قبل بعض الجماعات الإسلامية الأخرى من غير الصوفية.

ضمن هذا المنظور لمفهوم التصوف أو الروحانية ترى دانا المصري، وهي مؤسسة مركز ثياسولكولوجي ومدربة في مجال الطاقة والتأمل، أن «الروحانية لا يمكن حصرها بتعريف، فهي حالة يتجرد فيها الإنسان من أي عادات أو تقاليد، بحيث يسعى إلى التواصل مع الله من دون قيود لغاية الوصول إليه».

أما مفهوم التصوف عند دانا المصري؛ -فيقع ضمن مفهوم التصوف الجديد عند مدرسة عنايات خان- وهو كما تعرفه؛ «بأنه الحالة التي يكرس فيها الإنسان حياته للبحث عن الله». فهي ترى أن التصوف موجود في كل الأديان وليس فقط في الديانة الإسلامية، وان التصوف يكون عندما يهب الإنسان حياته للبحث عن الله، فحتى الرهبان والشامان في البوذية هم متصوفون بحسب منظورها للتصوف.

أما دينا مقحار - أبو جابر، وهي مؤسسة مركز الأوراق الذهبية ومعلمة في مجال تقنيات التأمل والتنفس واليوغا، فقد عرّفت الصوفية والروحانية تعريفا واحدا، وهو بحسب فهمها «التوازن الذي يتأتّى من الاتصال الداخلي والخارجي بكل من الله والذات والناس والعالم المحيط». وتكمل دينا: لذلك إذا أخذنا التسامح واللطف كمثال «إذا لم أكن لطيفة مع نفسي فلن أتمكن من أكون كذلك مع خالقي ومع العالم من حولي». وقد اكتسبت دينا علمها في مجال الروحانية بشكل اكبر من المدارس الهندية التي تعتمد فيها على الكتابات السنسكريتية من ناحية فلسفية. وتعتبر نفسها روحانية غير متدينة، بحسب وجهة نظرها «بإمكان الشخص الروحاني أن يكون متدينا، لكن الشخص المتدين ليس روحانيا، بالضرورة». مع أنها تعتقد بأن الهدف الحقيقي من الأديان هو تعارف الناس واتصالهم مع بعض البعض. وتضيف أبو جابر «إذا أردت أن تكون انعكاسا حقيقيا لخالقك، فعليك أن تكون متقبلا للناس من الديانات الأخرى».

أمّا في موقفها من التصوف الإسلامي، بشكل عام، فترى أنّ الصوفيين هم الأكثر تفهما للآخر مقارنة بالديانات الأخرى. وتفسر ذلك بالقول «الإسلام أجدد الرسالات

السماوية، فهو الأقدر على استيعاب باقي الديانات والصوفيون هم الأكثر استيعابا لأنهم أكثر «عالمية وانسجاما مع الكون» ويتميزون بحالة اكبر من «الرحمانية» بالتالي هم أكثر قبولا للآخر.

مقاربة التصوف الطرقي والتصوف الجديد

و في معرض دراسة الفرق بين التصوف الجديد والتصوف الطرقي؛ فمن الممكن ملاحظة عدد من النقاط الجوهرية في الفكر والسلوك، التي يمكن من خلالها فهم نقاط الاختلاف والالتقاء بين «التصوُّفَين» إن صح التعبير. فبالإضافة إلى مفهوم التصوف/ الروحانية والذي يختلف بين كل إنسان وآخر وفقا لتجربته الروحية، فان هناك عددا من النقاط التي تساعد الباحث في فهم الفرق بين التّصوُّفَين

أولا: «مفهوم الله»: كيف يرى الشخص علاقته بالله؟ (مفهوم الوحدانية- وحدة الوجود) (الاعتقاد بالله تعالى)، الصفات الجمالية - الجلالية - الكمالية..الخ؟

تذكر دينا مقحار - أبو جابر، أنها في بداية حياتها بنت علاقتها مع الله على الخوف والرهبة واستمرت على هذا النحو لغاية عام 2013، حتى توصلت إلى أن بداية الطريق إلى معرفة الله من خلال التسليم المطلق له، وهنا بدأت علاقة جديدة عندما سلّمت له أمرها، فصارت نظرتها إلى علاقتها به على أنها علاقة «غير مشروطة»، فالمهم أن تكون صادقة مع الله. وجدت أنّها كلما كانت مرتاحة أكثر مع الله، أصبحت مرتاحة مع نفسها أكثر، ومع الناس، وبالنتيجة تصبح أكثر اتصالا بالله، ومع ذاتها، من أجل تحقيق غاية الله وإرادته، وصارت تنظر إلى علاقتها بالله بوصفها علاقة جميلة مسكونة بالطاقة وبالتعاضد الذي يكتنفها. بالنتيجة وصلت دينا إلى درجة من التسليم، تحققت من خلال بالشجاعة المتكاملة فأصبحت مستعدة لأي أمر حتى الموت.

وترى دينا أنّ «التصوف يحتوي على جميع صفات الله». فصارت ترى أنها كإنسان هي انعكاس لله الخالق في جميع صفاته، سواء صفات الجمال أم الجلال، ولكن ينبغي لصفات الجمال أن تحتوي صفات الجلال على المستوى الإنساني، فمثلا؛ الإنسان يمتلك في تكوين نفسه صفات الغيرة والغضب، إلا أن هاتين الصفتين ينبغي أن تحتويها صفة الرحمة.

أما دانا المصري فقد أمضت حياة الطفولة والدراسة في السعودية، وتأثرت بالثقافة السائدة هناك في منظورها للدين والسنة النبوية الشريفة. إلا أنها تحررت لاحقا من القيود الفكرية التي فرضتها تلك الثقافة بخاصة في الجانب الروحاني، على الرغم من بقاء بعض التأثير على منظورها الديني، بخاصة اتجاه السنة النبوية (سيأتي الحديث عنه في الجزء اللاحق).

ولدى الحديث عن منظورها لله الخالق، ضمن فهمها لمبدأ وحدة الوجود، فترى أن الله هو القوة العظمى وأنّه يجمعنا تحت قوته وأن البشر هم تجليات ربنا في هذا الكون. وأن الله هو الكل وأن الإنسان جزء من هذا الكل.

وفي تفسيرها لمعنى وحدة الوجود أو الـ Onnes فتقول دانا المصري بان علاقتها بالله هي علاقة وحدة، «فهو غير منفصل عني موجود في داخلي» فكما أن الله أوجد الكون من العدم (نظرية الانفجار العظيم) فهي ترى أن الله خلق كل شي من كينونته.

من خلال مسار دانا في عالم الطاقة والتأمل والروحانية، بدأت بعقد «جلسات تأمل أسماء الله الحسنى» التي تربط فيها (الشاكرات) بأسماء الله؛ بمعنى أنّها ترى أن أسماء الله هي سبل لوصول الإنسان إلى القرب من الكمال. وتسعى إلى إرشاد من يحضر هذه الجلسات إلى تحقيق توازن الشاكرات من خلال أسماء الله الحسنى، ما يقتضي أهمية أسماء الله وتجلياتها على الإنسان؛ مثلا ترى في اسم الله الرحمن معنى الاستيعاب «فالرحم الذي حمل الجنين واستوعبه عند بداية خلقه هو احد تجليات اسم الله الرحمن». كما ترى بأن تفعيل اسم الله المراد ذكره يكون من خلال اليقين «أسماء الله هي سبل الإنسان يسعى من خلالها في حياته، والسير عليها مهم من أجل الوصول إلى التوازن»، تقول دانا، وتقر أنها مجال التعليم في مركزها فهي ما زالت في رحلة البحث...

وبالنتيجة نقاط التقاء كثيرة وبعض نقاط الاختلاف في المنظور إلى الله بين كل من التصوف الطرقي والتصوف الجديد أو عند الروحانيين، فالعامل المشترك الأكبر يكمن في أنّ أساس العلاقة مع الله هو الحُبّ. ولعل الحب لله عند أهل التصوف الجديد أو

الروحانيين هو الأكثر استحواذا على تفكيرهم وفكرهم، بخاصة أنه أتى إليهم بعدما بحثوا، وبدأوا في بناء علاقة جديدة مع الله، بعد علاقة سابقة كانت مبنية على المسلّمات التي توارثوها من الأهل والمجتمع... والتي زرعت في نفوسهم منظورا مختلفا عن الله، مما جعل علاقتهم السابقة مبنية على الخوف أكثر منها على الحب، أدى مع مرور الوقت إلى حالة من الغضب اتجاه الله، قبل أن يعودوا ليكتشفوا المفهوم الجديد لهذه العلاقة.

ثانياً- النظرة إلى النبي الكريم محمد ﷺ والارتباط به؛

عند البحث في مجال الارتباط بالنبي محمد ﷺ، نجد أن هذا الموضوع من أكثر المسائل التي يمكن أن نميز فيها بين كل من التصوُّفَين. فمن المعروف أن التصوف الطرقي، يولي أهمية عظمى للرسول الكريم (محمد ﷺ) في حياة السالك أو المريد أو المتصوف، إلى درجة يعتبرها بعض أتباع الجماعات الإسلامية الأخرى أنها تدخل في باب المغالاة أو الشرك بالله أحيانا.

الارتباط بمحمد ﷺ عند الصوفية الطرقية هو ارتباط بكافة مراحل السلوك وقبل الحياة وبعد المات، ومتعلّق بمفهوم «الحقيقة المحمدية»، عند أهل التصوف. أمّا المتصوفون الجدد أو الروحانيون نجد اختلافا كبيرا في منظورهم لمدى الارتباط الروحي بالرسول محمد أو الرسل الآخرين.

ترى دانا المصري، أن علاقتها بالرسول محمد ﷺ قد بنيت -ابتداء- على الموروث الاجتماعي في البيئة التي تربت فيها (السعودية)، فشابها العديد من المراحل المتنوعة تغيرت مع تغير بنائها الفكري والروحاني على مدى رحلتها الروحية. فقد كانت في بداياتها تشعر أن الإسلام دين متخلف، لكن كانت تحب الرسول ﷺ. ثم صارت تبتعد عن السنة نتيجة وجود غضب داخلها اتجاه السنة والطريقة اللي كانت تطبق فيها في المكان الذي نشأت فيه (السعودية). لكن مع مرور الوقت وسلوكها في عالم الروحانية أصبح لديها حب للرسول ﷺ، لكن هذا الحب ليس مرتبطا بطريق معين مثل طريق سلوك أهل التصوف الطرقي.

تنظر دانا الآن إلى الرسول على أنه رمز، مع أنها تنتقد أن البعض «يبجله ويقترب إلى حد عبادته» إلا أنها تعود وتؤكد أن رحلته تعطينا الهام، بخاصة قصته في نزول الوحي، حيث تجلت فيه صفات الله كلها، وعندما أصبح مستعدا نزل عليه الوحي. وأصبح مصدر الهام لنا، ليمكننا أن نتحلى بصفاته، فهو مثال عملي لحالة الكمال الإنساني باكتساب التجليات الإلهية. وهي -أي دانا- في ذلك المنظور للرسول مجالاً لاستدخاله في جلسات التأمل التي تقيمها وتعلمها في مركزها (جلسة تأمل أسماء الله الحسنى). كما ترى أنه سمي بخاتم الأنبياء لأنه «ختم كل شيء له علاقة بالقيم الحياتية والدنيوية وانه قدوة ومثل أعلى».

أما دينا مقحار - أبو جابر، فلمنظورها اتجاه النبي محمد ﷺ وعلاقتها به شكل مختلف من ناحية البداية بسبب نشأتها لعائلة مسيحية وفي مدرسة مسيحية. وهي تنظر إلى النبي محمد ﷺ وإلى جميع الأنبياء المرسلين نظرة تنسجم مع منظورها الإيماني التكاملي بين الله والنفس والعالم المحيط بكل ما فيه من بشر وأرواح وأشياء...

وتنظر دينا إلى الأنبياء نظرة احترام، لأنهم -ابتداء- اختارهم الله من أجل حمل رسالته إلى الناس في أوقاتهم. فالأنبياء -بحسب منظورها- تم إرسالهم كمندوبين عن الله الخالق من أجل توفير «الدليل الإرشادي»، الذي يلزم البشر من أجل السير على الطريق الصحيح. وترى بأنّ جميع الأنبياء «كانوا أشخاصا متألقين واكتسبوا اتصالا عظيما بالله الخالق كما بذلوا جهدا عظيما على أنفسهم من أجل الوصول إلى هذا الاتصال، ويحملون بين جنبيهم خاصية أعظم من باقي البشر». تحترم دينا هذا الأمر فيهم ومنفتحة للتعلم منهم وعنهم لأنهم ببساطة «كانوا رسلا من عند الله تميزوا بأرواحهم عن باقي البشر، ليتمكنوا من حمل الرسالة العظيمة التي حملهم إياها الله».

وتعتقد دينا أنه أتى على البشرية لاحقا علماء من أمثال مولانا جلال الدين الرومي، الذين قاموا بتعليم أمور لا يستطيع الإنسان اليوم استيعابها. لكن هذه التعاليم مع عظمتها لا تصل إلى مستوى الكتب السماوية.

بالعودة إلى مدى الارتباط بالنبي محمد ﷺ، تروي دينا قصة حدثت معها بينما كانت تعاني من حالة عدم ارتياح وتعب عام، وطلبت من صديق لها آيات أو أدعية من القرآن الكريم، لعلها تخفف عنها ما تمر به.. فجاءها ورد ودعاء من شيخ (صوفي طرقي) عارف بالله بواسطة صديقها، وكانت هذه الأدعية تحتوي على أكثر من صيغة للصلاة على النبي محمد ﷺ، وكان لها أثر كبير في تشافيها. وهنا تقول دينا بأنّها تلقت هذا الوِرد والأدعية بتقبل وشعرت بأنها هدية وأمانة تلقتها من العالم الروحاني، وأن الشخص الذي أعطاها هذه الأمانة هو الرسول محمد ﷺ، وأن أثر هذا الدعاء كان مثل الدواء الذي يشفي الجرح، وأكملت «الرسول محمد ﷺ عمل معها من خلال صديقها. فهو -أي الرسول- من وقف لها بين الرسل واحتضنها في تلك الفترة».

أمّا علاقتها بباقي الأنبياء والقديسين والأولياء..، فتذكر دينا أنّها كثيرا ما تقف معها سيدتنا مريم (عليها السلام) والنبي موسى عليه السلام كذلك، وقف إلى جانبها في كثير من الأمور التي مرت بها. وكذلك الحال بالنسبة لمولانا جلال الدين رومي له فضل كبير معها في رحلتها الروحية وفي المكان الذي وصلت إليه اليوم. تشبه دينا هذه العلاقة بالأنبياء والقديسين بأن كثيراً منهم يحضر إذا ما احتاجت إليه ويقفون معها مثل محامي دفاع! وتضيف دينا «أنّها تتحدث» بناء على شعور وتجربة حقيقيين، وتعتقد أنهم يهتمون بها لأنها حريصة في حياتها، وممتنة إليهم، وأن الله مطلع على قلوب عباده ومدى تسليمهم أمرهم إليه، فعندما تقع في أي مشكلة تجد الأنبياء والصالحين منقذين لها.

في الخلاصة نجد تبايناً في ارتباط بين الأشخاص الروحانيين أو المتصوفين الجدد بالرسول محمد ﷺ وفقا للتجربة التربوية الاجتماعية التي مر بها كل شخص من هؤلاء. إلا أن سلوكهم الروحاني يجعل الباب مفتوحا للتعرف على الرسول، غير أنّ حصول هذا التعرف يأتي من باب مختلف لكل شخص، وبشكل مختلف عن الآخر.

ثالثا: الثواب والعقاب

من الأمور ذات الأهمية في البحث ضمن مفهوم التصوف الجديد أو الروحانيين. موضوع الثواب والعقاب، وهو أمر مرتبط -أيضاً- بإدراكهم لأسماء الله وصفاته. فالمتصوفون

الجدد أو الروحانيون يغلب عليهم النظر إلى الله من باب الحب والجمال من دون تركيز أو إدخال لمفهوم العقاب بالمعنى الديني التقليدي الموجود عند مختلف الديانات.

غالبا ما نجد أن «الشخص الروحاني» لديه ردة فعل اتجاه المنظور الديني التقليدي لمفهوم الثواب والعقاب، لأن تلك النظرة التقليدية قد خلقت حجابا بينهم وبين الله ومحبته وجعلت علاقتهم في السابق وقبل دخولهم في رحلاتهم الروحانية، مبينة على الخوف والغضب. إلاّ أن مفهوم الثواب والعقاب لا يغيب عنهم ضمن فهمهم الفلسفي للروحانية والوجود، بخاصة المعلمين والمدربين منهم في هذا المجال.

ترى دينا أبو جابر أن الثواب والعقاب هو أمر حقيقي موجود لا بد منه، وأن الله سيحاسب الناس بعد الحياة الدنيا. إلا أن فهمها للثواب والعقاب يأتي ضمن اعتقادها بأنها روح تعيش تجربة إنسانية، وأن الله اختار لها أن تكون إنسانا، وهو أمر مشرّف لها بأن الله اختار لروحها أن تسكن هذا الجسد البشري. ثم بعد الحياة البشرية هذه سوف ترجع إلى الله، وتعُرض على مجلس اختاره الله، من أجل تقييمها قبل الحساب النهائي. فأبو جابر تعتقد أن الحساب نهائي، أما التقييم فهو مرحلة سابقة، قبل أن تتمكن من الارتقاء كروح من عند الله.

أما دانا المصري فتبني فهمها على قانون السبب والمسبب (الكارما)، فترى أن الثواب والعقاب في الدنيا هو نتيجة أفعالنا وأن الله لا يظلم أحدا، بالتالي أي أمر يحصل للإنسان هو استحقاق. كما أن الثواب والعقاب في الآخرة هو نتيجة أفعال الإنسان. لكن شكل العقاب حسب فهمها يكون في البعد.

الخاتمة

قد يرى شخص خاض كلتا التجربتين/ التصوُّفَين (الطرقي والجديد) فينظر تارة إلى هذه الحالة من انتشار المدارس الروحانية، وتصوف العهد الجديد، ثم ينظر تارة إلى التصوف الطرقي وما عرفه فيه من جمال وكمال، فيشكل ذلك في قلبه حافزا من أجل خلق جسر يربط بين الطريقين. ويتيح الطريق أمام الروحانيين أو المتصوفين الجدد كي يتعرفوا على عالم التصوف الطرقي الكامل حسب ما اختبره وعرفه.

ذلك ما يقوم به الشاب خالد وليد، مؤسس مشروع معرا healing ، الذي بدأ به بعدما تعرف على العديد من المدارس في علم الطاقة والتأمل والروحانيات، ثم انتقل به الفضول للبحث عن هذه الروحانية في الإسلام، فدله بحثه على كتاب قواعد العشق الأربعين، ومنه انتقل إلى التصوف الطرقي فوجد في الطريقة النقشبندية الحقانية ما تعلق به قلبه بمحبة الله ومحبّة محمد ﷺ. وأخذ على عاتقه تعريف أهل التصوف الجديد والمتدينين تدينا فرديا بالطريق الموصل إلى التصوف الطرقي، من خلال مزجه بين التصوُّفَين بلغة مقبولة مفهومة استخدم فيها مصطلحات علم الطاقة والتأمل، لكن بمضامين روحانية صوفية طرقية.. بحيث تشكل جسرا لمن أراد الدخول في عالم التصوف الطرقي بشكل سهل وأكثر انسجاما مع بنائه الفكري.



الفصل الخامس

التصوف والسياسة: السلطة والمعارضة

المعالم السياسية للخطاب الصوفي

د. عمار علي حسن

على سبيل التقديم: حاجتنا إلى التصوف

لم يكن العالم، ونحن أوله، في مسيس الحاجة إلى التصوف، بشتى صوره ودروبه التي عرفتها الأديان جميعا، أكثر من أيامنا تلك، حيث بلغ الظمأ الروحي أشده، ووصل التردي الأخلاقي مداه، وانطمر الوجدان تحت الاتكاء المفرط على البرهان المبني على العقل والنقل والتجربة، وزاد تشيؤ الإنسان إلى درجة غير مسبوقة، مع توحش الرأسمالية، وانتشار ثقافة السوق، واحتدام الصراع حول المنافع والمكاسب المادية والنفوذ والجاه والمناصب، وتحول التدين إلى مجرد طقوس وأفعال مادية بحتة تؤدي بطريقة آلية لا ورع فيها ولا خشوع ولا تبصر أو تدبر، وانجذب من كان عليهم أن يرعوا الأخلاق الحميدة والفضائل إلى السلطان، وراحوا يتخففون من الأعمال العقدية والدعوية والتربوية، وتحول أغلبهم من دعاة للدين إلى فتنة في الدين، علاوة على هذا أخفقت كل جولات الحوار سواء على خلفية الدين أو الثقافة أو الحضارة، لأن الجميع يكتفي بالنظر تحت أقدامه.

لقد انجرت الأديان إلى حلبة الصراعات السياسية منذ زمن بعيد، لكن هذا الانجرار تعمق في العقود الأخيرة بعد أن كان كثيرون قد ظنوا أن الفصل بين الدين والسلطة بات أمرا لا يحتاج إلى جدل لكل من يروم المدنية والتحديث، ويغار على عقيدته من أن تستعمل أداة في تصفية خصومات دنيوية وصراعات رخيصة على كراسي الحكم

والتحكم. فدراسات عدة انتهت إلى القول بأن الدين بات عنصرا أساسيا في الصراع الدولي لا سيما بعد أن غربت شمس الاتحاد السوفيتي، وهناك نظم سياسية لا تزال متمسكة بتحويل الدين إلى أيديولوجيا وجعل رجاله لهم سلطان على ما عداهم، ومؤسسات دينية راحت تمارس ضغوطا على القرار السياسي حتى في أنصع الديمقراطيات، وبعض الساسة يستخدم إشارات وتعبيرات دينية كمساحيق تجميل تخفي قبحه، وتخدع من ينصتون إليه ويرونه.

على الجانب الآخر هناك من ظن أن بوسعه أن يحبس الدين بين جدران المساجد والكنائس والمعابد، ويرتب معيشة الدنيا على قيم وأفكار وتصورات ومعان مغايرة، أنتجتها الحكمة الإنسانية الخالصة، وفرضها التطور المادي الناجم عن التفاعل الخلاق بين البشر والطبيعة عبر التاريخ الطويل. ولم ينعم أصحاب هذا الاتجاه بما للدين من دور لا غني عنه في بناء المجتمع.

فبين هذين النقيضين يسرى التصوف كالنسيم العليل الذي يزيح أمامه غبار التكالب على مغانم الدنيا، أو النور الذي ينبثق فيبدد الظلام الحالك الذي يجثم على النفوس والأبدان. لكنه أي تصوف: هل هو الدروشة التي تجعل أصحابها يهيمون على وجوههم فوق الدروب والشوارع؟ أم الطرق الصوفية التي يخلط أغلبها الدين بالفلكلور والبذل بالنفع؟ أم هو الانقطاع عن الناس في صوامع أو زوايا بذهن منصرف إلى التأمل في الملكوت الأعلى، ولسان يلهج بالتسابيح؟

في الحقيقة فإن ما نقصده هنا باستدعاء التصوف لإنقاذ البشرية مما آلت إليه، ليس سوى استدعاء للإيمان العميق الرائق الذي يروي ظمأ الروح، وينير ظلمات النفس، ويطلق طاقة الخير لدى الإنسان، فيلمسها من حوله في أفعاله وأقواله. وهنا يبدو التصوف مرادفا للإيمان الخالص، الذي يذهب إلى اللباب ولا يقف عند القشور، وينفذ إلى الجوهر متخففا من المظاهر الجوفاء، ويميل إلى صحبة الأولياء تاركا الأدعياء.

ومثل هذا التصوف يقوم على أركان محددة، نستقيها مما تركه لنا كبار المتصوفة والرهبان من أحوال ومقامات وأذواق ومواجيد. ويمكن ذكر هذه الأركان على النحو التالي:

1- إن الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو قوة متسامية وكونية في آن، يمكن لنا أن نشعر بها وندرك جلالها وجمالها، إن جاهدنا الشهوات، وانتصرنا على نقائصنا. والله يحبنا لأننا خلقه، ويجب علينا أن نحبه لأنه واجدنا، ورحمته وغفران وسع كل شيء وكل أحد، ولا يجوز لنا أن نصادر على مشيئته بفرض دينه على خلقه أو إعطاء أنفسنا حق محاسبتهم في الدنيا، وتقرير مصائرهم في الآخرة.

2- إن الكون أوسع بكثير مما نتصور، وعلى الإنسان أن يتواضع على قدر استطاعته، فهو لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا، ولذا عليه أن يؤمن بأنه في حاجة دائمة إلى رعاية الله وتعاون البشر.

3- إن الإخوة الإنسانية أصل، ويجب ألا يتصارع البشر أو يتنازعون على زينة الحياة الدنيا، بل تربط بينهم المحبة والتراحم والتكافل والتسامح، وهي القيم النبيلة والعميقة التي تسعى الأديان إلى ترسيخها، وتنشغل برعايتها دوما.

4- يعزف التصوف على وتر إنساني مشترك، بل متوحد، وهو المشاعر، التي تتوزع بين الحب والكره، والخير والشر، ويتشابه الناس ويتطابقون في هذا، ويتواشجون في رباط متين. فعاطفة الحب مثلا لا تختلف عند رجل أبيض عن الأسمر، وعند الأصفر عن الأحمر. ويشهد تراث الإنسانية على أن ما كان بين قيس وليلى لا يختلف أبدا عما بين روميو وجولييت.

وانجذاب الإنسان إلى حب الله، الذي هو جوهر التصوف، يعد طاقة أوسع وأعمق وأسمى من عاطفة بين رجل وامرأة، لكنها مثلها تتطابق من حال إنسان إلى إنسان، وتتوحد عند الأولياء والقديسين وغيرهم من المنشغلين بالوصول إلى الحقيقة السرمدية، بعد أن تنبو عن الاختلافات الفقهية واللاهوتية المشبعة بالتفاصيل والإجراءات والطقوس، التي فرقت بين أديان سماوية أصلها واحد، ومنبعها وحيد.

5- إن الإنسان في حاجة ماسة إلى الكثير من أركان التصوف، فالزهد ثروة، إذ يجعل الزاهد مترفعا عن الدنايا ويقيم ظهره ويقويه في وجه كل من يسعى إلى استعباده

بالمال أو المنصب والجاه، والمحبة واجبة حيال الله والبشر والأشياء، ليس حب التملك الغارق في أنانية مفرطة، بل الحب المفضي إلى الإيثار والمفعم بالغبطة والامتنان والسعادة. والحدس نعمة يمنحها الله إلى عباده على قدر محبته لهم، إذ بها يتجاوزون حدود المحسوس وينعمون بالإلهام الذي يدركون به على نحو أفضل ما يجري، ويمتلكون القدرة على تلمس التباشير وحيازة النبوءة.

وبوسع التصوف أيضا أن يساهم بصيغة عميقة وخلاقة في إنهاء الفشل المتكرر للحوار الدائر بين الأديان، أو بمعنى أدق بين أتباع الأديان، والذي طالما اصطدم بتمترس كل طرف خلف معتقداته، ومحاولة إثبات أن الآخرين على باطل، أو الدخول إلى دائرة الحوار بهدف إقناع الآخر بتغيير معتقده أو إثارة الشكوك والظنون في رأسه وقلبه حول هذا المعتقد، أو انتهاز هذه الدوائر الحوارية فرصة للدفاع عن الدين، ورد «الشبهات والأباطيل» عنه، في ظل النظر إلى الآخرين على أنهم حاقدون متربصون.

وما يجب تأكيده هنا أن التصوف يختلف عن الطرقية، أو الطرق الصوفية، فالأخيرة تقترب وتبتعد عن جوهر التصوف على قدر الالتزام به، وغلبة الأولياء فيها على الأدعياء. لكن في كل الأحوال فإن هذه الطرق تقوم على أفكار ذات بعد سياسي، وتأتي الممارسة لتعززها، وهي مسألة سيتم تناولها في النقاط التالية.

أولا: التصورات والقيم السياسية في أفكار التصوف ولغته

يقوم الفكر الصوفي في لغته وقضاياه، كفكر ديني، على أربعة أركان هي «الزهد والمعرفة والمحبة والولاية» ينتج ثقافة سياسية معينة يربى عليها المريدون المنخرطون داخل الطرق الصوفية المتعددة. والعلاقة بين السياسة وبين الفكر الصوفي علاقة سببية في حال الزهد، فالزهد مخلوق من رحم السياسة كما أنه ينتج سلوكا سياسيا في بعض المواقف والمواضع، منه ما هو إيجابي، ومنه ما هو سلبي. وفي حال الولاية تصبح العلاقة بين الفكر الصوفي والولاية هي علاقة «تأثير»، لأن الولاية تفرض نوعا محددا من الممارسة السياسية داخل التنظيمات الصوفية (الطرق)، أما المحبة والمعرفة اللدنية فإن كانتا

تأخذان شكلا روحانيا وعاطفيا ورمزيا إلا أنهما تخلفان صدى سياسيا من منطلق إنتاجهما لقيم عامة لها بعد سياسي.

أ- اللغة الصوفية... تعزيز قيم التعاون والتماسك والانتماء والاستبداد

ينظر إلى اللغة على أنها «وعاء الفكر» وتعبير عن الهوية والاستقلال[1] من منطلق ارتباطها الوثيق بالجماعة البشرية التي ترددها[2]. ولغة الصوفية ذات طبيعة خاصة، لأنها تعتمد على الرمزية في التعبير، فعباراتها تحمل معاني لا يدرك الكثير منها إلا بالتحليل والتعمق في التأويل وتبدو في أغلب الأوقات بعيدة على العامة في فهمها وهضمها[3]. والقاموس الصوفي استطاع أن ينحت لغة شديدة الخصوصية تشير إلى الأفكار والأحوال السلوكيات الصوفية في تميز واضح عن اللغة الدينية الأخرى مثل لغة الفقه. وقد جمع الكاشاني (ت:730هـ) هذه المفردات في كتاب أطلق عليه معجم اصطلاحات الصوفية[4]. وقبله أورد القشيري في رسالته الشهيرة العديد من هذه الكلمات مثل (الوقت والمقام والحال، القبض والبسط، الهيبة والأنس، التواجد والوجد والوجود، الجمع والفرق وجمع الجمع، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، الذوق والشرب، المحو والإثبات، الستر والتجلي، المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة، اللوائح والطوالع واللوامع، البواده والهجوم، التلوين والتمكين، القريب والبعيد، الشريعة والحقيقة، النفيس والخاطر، علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، الوارد والشاهد، الروح والسر.. الخ[5].

---

(1) د. زكي مبارك، «اللغة والدين والتقاليد»، كتاب الهلال، العدد 476، المحرم 1411هـ/ أغسطس 1990م، ص 340.

(2) د. مصطفى زكي التوني، «علل التغيير اللغوي»، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية 13، الرسالة رقم 84، 1412/ 1413هـ/ 1992/ 1993م، ص11.

(3) د. توفيق الطويل، «في تراثنا العربي الإسلامي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب) سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 87 جمادى الآخر 1405هـ/ مارس 1985م، ص174، 175.

(4) عبد الرازق الكاشاني، «معجم اصطلاحات الصوفية»، تحقيق وتقديم د.عبد العال شاهين.

(5) أبو القاسم ابن هوازن القشيري، «الرسالة القشيرية»، تحقيق عبدالحليم محمود ومحمود بن الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة) الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1385هـ/ 1966م، ص188-251.

وما تقدم يؤكد أن اللغة الصوفية تنطبق عليها خصائص لغة الشعر التي تتجه إلى مخاطبة الوجدان والعواطف لا الإدراك والتفكير وغرضها الأساسي هو الإيحاء بالحقائق والأحاسيس لا شرح القضايا وتقريبها إلى الأذهان، فهي لغة غامضة تتعمد الإبهام ويسيطر عليها الخيال وتكثر في عباراتها التشبيهات واستخدام الكلمات في غير موضعها عن طريق الكتابة والمجاز وهي لغة تنفر من التحليل والبرهنة وتكره التعمق في الشرح والاستدلال[1].

وهذه الخصوصية وهذا الغموض له مردود من الناحية السياسية من حيث تدعيمه لقيم معينة بعضها سلبي وبعضها إيجابي فالكلمة في النهاية تساهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية والسياسية[2]. ويمكن تناول ذلك على النحو التالي:

1- تُعلي هذه اللغة من قيمة التعاون والتماسك داخل الجماعة (الطريقة الصوفية) فضلا عن كونها أداة لمناجاة الخالق جل شأنه وعلت قدرته[3]، فتفرد جماعة معينة بلغة خاصة تميزها عن الجماعات الأخرى يشعر أفرادها بالمصير المشترك ووحدة الهدف، ويزكي قيمة الانتماء للجماعة، ما ينعكس على ترابطها وتماسكها ويضبط توزيع الأدوار بين أفرادها، فلا يهم المعنى الحرفي للكلام بقدر ما يهم مجرد استعمال صيغ معينة موحدة متعارف عليها، وهذه الصيغ قد تكون كلاما وألفاظا وقد تكون أفعالا سيمائية غير لفظية مثل ظاهرة التقبيل عند الطريقة الحامدية الشاذلية والتي تسمى «المصافحة»[4]، فهي لغة

---

(1) د. على عبد الواحد وافي، «نشأة اللغة عند الإنسان والطفل»، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر)، 1980م، ص 135، 136.

(2) مالك بن بني، «شروط النهضة» ترجمة د.عبد الصبور شاهين، (طرابلس: دار الفكر) 1399هـ/ 1979م، ص22.

(3) نايف خرما «أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب)، سلسلة عالم المعرفة رقم 9، رمضان 1398هـ/ سبتمبر 1978م، ص211-212.

(4) لاحظ الباحث من خلال مشاركته لمريدي الحامدية الشاذلية أن المريدين حينما يلاقي أحدهم الآخر يصافحه عن طريق تطابق اليدين في مستوى الفم ثم يقبل كل منهما يد الآخر، وهي إحدى إشارات التعارف والتقارب بين مريدي الطريقة.

غير منطوقة ولكنها طقوس Rituals تستعمل لتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في الطريقة الصوفية، وهذا ما أطلق عليه المفكر الألماني يورجان هابرماس الأفعال الكلامية المؤسسة: Institutional Speech act[1].

وهناك خاصية أخرى للغة الصوفية تدعم التماسك والتوحد داخل الطرق وهي أن المتصوفة يعتمدون على «الكلمة المنطوقة» أكثر من اعتمادهم على الكلمة المقروءة، فالكلمة المنطوقة تشكل الكائنات البشرية في مجموعات ذات وشائج موحدة، فعندما يخاطب متكلم ما جمهورا فإن أفراد هذا الجمهور يصبحون في العادة وحدة سواء فيما بينهم أو مع المخاطب، وإذا طلب المتكلم من الجمهور أن يقرأ ورقة في موضوع واحد يوزعها عليهم فإن وحدتهم تتلاشى إذ يدخل كل قارئ في عالم قراءته الخاص، ولا تستعاد وحدة الجمهور إلا عندما يبدأ الكلام الشفاهي مرة ثانية[2]. ونظراً لأن اللغة الصوفية لا يفهمها إلا الخاصة داخل الطرق المفتوحة أمام العامة بمن فيهم الأميون فإن الأذكار والأوراد تحفظ وتنطق شفاهة ويرددها البعض من دون إدراك تام لأسرارها أو كنهها ومعانيها، وهذه الشفاهية تعد أحد ركائز التماسك داخل الطرق الصوفية.

2- تدعم هذه اللغة الموحدة الغامضة في الوقت نفسه قيم الاستبداد داخل الطرق الصوفية، فقلة هي التي تحتكر أسرارها وتمتلك القدرة على تفسيرها وتأويلها وبقية المريدين يرددون هذه اللغة من دون وعي بمعناها[3]، معجبين بمن يفهمها ومنقادين طائعين له، فيما تؤدي محدودية المعرفة لديهم إلى تقييد حريتهم في المناقشة والتساؤل[4].

---

(1) د. عادل فخوري، «تيارات في السيمياء»، (دار بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، 1990م، ص101-102.

(2) والتر. ج. أونج، «الشفاهية والكتابة»، ترجمة د.حسن البنا عز الدين، مراجعة د.محمد عصفور، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 182، فبراير 1994، ص152.

(3) عن اللغة والوعي انظر: بول شوشار «اللغة الفكرية» ترجمة صلاح أبو الوليد، سلسلة المنشورات العربية رقم 12، ص71.

(4) عن سلطوية اللغة انظر: =

من جهة ثانية فإن خصوصية وغموض اللغة الصوفية زاد من بعد المسافة بين المتصوفة والفقهاء من ناحية وبينهم وبين المؤمنين بالمنهج العلمي في التفكير من ناحية أخرى وزكت صراع هاتين الجبهتين ضد المتصوفة، فالفقهاء يرون أن لغة المتصوفة تحمل بعض الشطط عن الشريعة الإسلامية تحت دعوى تقديم الحقيقة عليها والعلماء يرون أنها لغة تعبر عن حدس لا يمكن قياسه أو إخضاعه للبرهان العلمي.

ب- المعرفة الصوفية... تكريس قيم الخضوع والتسلط

شكل التيار الصوفي نموذجا خاصا في المعرفة الإسلامية لا يقتنع بالتجريب ولكن يؤمن بالحدس[1]. فإذا كان الفلاسفة يستخدمون مناهج العقل في التوصل إلى حقائق الأشياء، والمتكلمون يستخدمون العقل في إثبات العقيدة الدينية أو تفنيد حملات خصومهم وحجج أعدائهم، والعلماء يستخدمون مناهج الملاحظة والتجربة في معرفة كنه الأشياء، فإن الصوفية يستخدمون الكشف أو الذوق الصوفي طريقا إلى إدراك الحقائق المستترة وراء المحسوس، وهذا الكشف أشبه بومضة سريعة الزوال ويجيء بعد رياضة بدنية ومعاناة نفسية[2].

والمعرفة الصوفية هي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين وهي فوق العقل لا يملكها إلا من سلك سبيل التصوف[3]، وقد أطلق أبو حامد

= - Ronald Barthes, The pleasure of Text, Translated by Richard Miller, New York: Mill and Wang,1975, P:40

- Ronald Barthes, The pleasure of Text, Translated by Richard Miller, New York: Mill and Wang,1975, P:40

(1) رفيق العجم، «أثر الخصوصية العربية في المجتمعات الإسلامية»، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى، 1993م، ص154.
وانظر كذلك: د. محمد قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الخامسة، 1973م، ص324.

(2) د. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص174.

(3) د. عبد الرحمن بدوي، «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري»، (الكويت: وكالة المطبوعات)، الطبعة الأولى، 1975، ص21-22.

الغزالي على هذه المعرفة «علم الوراثة» وتمثل لديه الفقه في الدين وقال: «لقد تميز الصوفية عن سائر العلماء بعلوم زائدة هي علوم الوراثة... فمن زهد في الدنيا اتسع وادي قلبه فسالت فيه مياه العلوم واجتمعت وصارت أوعية للعلوم»[1]، وهذه المعرفة لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالذوق والحال، وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيفرقون بواسطته بين الحق والباطل من دون أن يعتمدوا في ذلك التفريق على كتاب أو غيره[2]. وقارن الغزالي بين المعرفة القائمة على «الحس» أو «العقل» والمعرفة الحدسية وانتهى إلى القول بأن المعرفة الحدسية أو الكشف الصوفي تنتج ما لا يمكن أن تعرفه الحواس ويعجز عنه العقل خاصة في الأمور الغيبية[3].

وبصفة عامة نجد أن المعرفة الصوفية تختزل المعرفة عامة من كونها مجموعة من الخبرات والتجارب وأساليب تنظيمها والتي تتكون من خليط متراكم من المعلومات والتقنيات والنظريات والأيديولوجيات والأخلاق إلى علم باطني كشفي لا يخضع لبرهان العقل[4]، ويرى أن ما لا يعتمد على الحدس فهو غارق في النقصان أو على حد قول القشيري «لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب كل طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو مؤدب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أستاذه يريه عيوب أعماله ورعونة نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات»[5]، ويتضح هذا

(1) أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (بيروت: دار القلم) الطبعة الأولى، الجزء الخامس، ص45-46.
وانظر كذلك: شهاب الدين السهروردي، «عوارف المعارف»، تحقيق د.عبد الحليم محمود، ود. محمود الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، الجزء الأول، ص 148.

(2) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال»، تحقيق د.جميل صليب ود.كمال عياد، (بيروت: دار الأندلس)، ص132.

(3) د. مصطفى النشار، «الغزالي ونظرية المعرفة»، (وزارة الإعلام الكويتية: مجلة عالم الفكر)، المجلد 19، العدد (4) يناير/ فبراير/ مارس 1989م، ص169-170.

(4) عن معنى المعرفة انظر: د. أسامة الخولي، «في منهج البحث العلمي: وحدة أم تنوع؟»، مجلة عالم الفكر المجلد رقم (20) العدد الأول، أبريل/ مايو/ يونيو 1989م، ص3.

(5) القشيري، مرجع سابق، ص153.

جليا في رد أبي اليزيد البسطامي الصوفي الكبير الذي أطلق عليه لقب سلطان العارفين (ت:261هـ) على بعض العلماء الذين طعنوا في كلامه حين قال لمن اتهمه بأن كلامه خارج العلم: أكُلُّ العلم قد بلغت؟ فقال: لا.. فرد البسطامي قائلا: هذا من العلم في النصف الذي لم يبلغك[1]. وترجمة هذه المعرفة الصوفية في التنشئة السياسية تعني ما يلي:

1- تدعيم قيم التسلط نظرا لوجود نموذج معرفي يخلق عقلا مغلقا Closed Mind يدعي امتلاك الحقيقة لأنه على اتصال مباشر بالذات العليا، ومعارفه لا مجال فيها للبرهان العقلي فهي هبة إلهية، لذا يفشل كل من يحاول إقناع هذا «العقل المستقيل[2]، أو يطلب منه مواجهة الواقع العملي باستخدام أدوات ملموسة وواقعية، وهذا التعالي يؤدي من جهة ثانية إلى تكريس التقوقع والانعزال والسخرية من أفكار البشر العاديين الذين تشغل السياسة جزءاً كبيراً من اهتمامهم وتفكيرهم بما لديهم من مطالب في مواجهة السلطة وعليها يتحدد تأييدهم أو معارضتهم لها.

2- تكريس قيم الخضوع والاستسلام للسلطة نظرا لصعوبة إمكانية القيام بعمل جماعي ضدها، فحين تسود العرفانية ويصبح كل شيء حدسي يكون الجميع مجردين من السلطة التي ينتجها العقل ويحميها، في نفس الوقت يتوازى خضوعهم للسلطة السياسية مع خضوعهم للذات الإلهية وتصير السلطة في نظرهم أو أوهامهم هي عين الله الساهرة[3].

(1) د. عبد الحليم محمود، «سلطان العارفين: أبو اليزيد البسطامي»، (القاهرة: دار المعارف)، 1985م، ص44.

(2) عن العقل المستقيل انظر: د.محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، سلسلة نقد العقل العربي، رقم 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الرابعة، 1989م،ص14.

(3) د. حسن حنفي «في فكرنا المعاصر»، سلسلة قضايا معاصرة، رقم 1، (بيروت: دار التنوير) الطبعة الأولى، 1981م، ص-134.

وعن العلاقة بين بنية الثقافة ونمط الحكم انظر: موريس دوفرجيه، «علم اجتماع السياسة: مبادئ علم السياسة»، ترجمة سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، ص93-94.

3- تقود المعرفة الصوفية إلى تقديس الأشخاص[1]، فالشخص الذي تدرج في مراتب التصوف حتى بلغ منزلة مرموقة تحيط به هالة من الاغترار بالاصطفاء خاصة أن هذه المعرفة الحدسية لا يمكن التحقق من صدقها أو زيفها ولذا يصعب إبطال مزاعم هذا الشخص أو ادعاءاته بالكرامة والولاية وما ينتج عن ذلك من أعمال خارقة للعادة تبهر العامة.

لذلك يرى بعض المتصوفة أن الصوفي شخص متفوق على ما عداه من البشر، وفي هذا الشأن يقول الدكتور عبد الحليم محمود «إن التصوف ارستقراطية، فطبيعة الأمور تأبى إلا أن يكون كذلك، إنه نظام الصفوة المختارة، نظام هؤلاء الذين وهبهم الله حسا مرهفا وذكاءً حاداً وفطرة روحانية وصفاء يكاد يقرب من صفاء الملائكة وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من نور»[2].

من هنا يعتقد بعض المتصوفة أنهم نخبة متميزة على ما عاداهم من البشر، فهم في مقام غير مقام ومنزلة رفيعة لا يطاولها العامة. وهذا التعالي يؤدي إلى تقديس أشخاص معينين ذاع صيتهم بين الناس بأنهم أولياء لله أو مشايخ لهم مكانتهم العليا.

ج- الزهد... انسحاب في مواجهة الانخراط السياسي

يعد الزهد بمثابة الأب الشرعي للتصوف إذ من غير الممكن أن يوجد التصوف إلا إذا سبقته حركة الزهد، لأنه المعرفة الضرورية التي لابد منها لقيام التصوف واستمراره[3]. والزهد يعني في مجمله عدم إرادة الشيء وعدم قصده والانشغال به أو

(1) مراد هوفمان، «الإسلام كبديل»، مؤسسة بافاريا الألمانية، ترجمة د.غريب محمد غريب، الطبعة الأولى، 1993، ص87.

(2) د. عبد الحليم محمود، «قضية التصوف: المنقذ من الضلال»، (القاهرة: دار المعارف)، 1980م، ص257.

(3) فيصل بدير عون، «التصوف الإسلامي: الطريق والرجال»، (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس)، 1983م، ص109.

طلبه[1]. ولقد انتشر الزهد بسبب السياسة فالخلافات التي نشبت بين الفرق الإسلامية والولاة الإسلاميين من جهة والتفاوت الاجتماعي الذي حدث بعد انقضاء الخلافة الراشدة وازدادت حدته في العصر العباسي من جهة ثانية دفع بعض المسلمين للميل إلى التصوف والعزلة والزهد في الدنيا[2].

والزهد يخلق قيما سياسية متعارضة بعضها سلبي وبعضها إيجابي، فالزهد في الدنيا يتضمن الزهد في السياسة باعتبارها ممارسة دنيوية وذلك مثل الموقف الذي اتخذه الشيخ عبد الوهاب الشعراني وهو من كبار المتصوفة من العمل السياسي إذ قال «مما أنعم الله به على حمايتي من أن أكون قاضيا أو حاكما أو شاهدا لخفاء أغلب القضايا على الناس من الحكام»[3]. وباب القضاء والحكم بين الناس بالشريعة فضلا عن السياسة من أخطر الأمور. ويبرر الشعراني في موقف آخر سلبيته إزاء الحكام قائلا «مما أنعم الله تعالى به على عدم وقوفي على حاكم إذا نازعني في بيتي أو في النظر على زاويتي أو في رزقي بل أترك ذلك له لأن الدنيا أهون عندي من أقف لأجلها على حاكم وأستحي بحمد الله تعالى أن أكذب مسلما فيما يدعيه على منها، فأنا تساوت عندي الأماكن.. فمن نازعك في دينك فنازعه ومن نازعك في دنياك فألقها على نحره»[4]. وفي هذا الشأن قال السري السقطي

---

(1) د. محمد السيد الجليند، «من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة»، (القاهرة: مكتبة الزهراء)، 1410هـ/ 1990، ص24.

(2) المرجع السابق، ص 31-38، وعن الخلل الذي حدث في توزيع الثروة في العهد الأموي وحتى مجيء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، انظر: ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، (القاهرة: مطبعة دار التحرير) الجزء الخامس، ص 275. وعن الأوضاع الاجتماعية السائدة في العصر العباسي، انظر ما أورده الجاحظ في كتابه «البخلاء»، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة السادسة، تحقيق طه الحاجري، فهذا الكتاب الأدبي يطرح باقتدار أدى الثراء الفاحش والبطر إلي ظهور البخل وتنامي الانعزال. وانظر كذلك، د.حسن حنفي «التراث والتجديد»، (بيروت: دار التنوير) الطبعة الأولى 1981م، ص79.

(3) عبد الوهاب الشعراني «لطائف المنن والأخلاق»، بدون بيانات، وتوجد نسخة من الكتاب في مكتبة السيدة زينب بالقاهرة، وهي التي اعتمد عليها الباحث.. انظر هذا الكتاب ص433.

(4) المرجع السابق، ص 507.

وهو من كبار المتصوفة الأوائل: «إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم»[1]. وأورد القشيري في رسالته بعض التعريفات للزهد التي تفيد بإيثار الانسحاب من الدنيا وأمورها مثل قوله: «الزهد هو سلو القلب عن الأسباب ونفض الأيدي عن الأملاك»، و«عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف» ويبلغ التقشف ذروته حينما يقول «لو كان الجوع يباع في السوق لما كان ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق أن يشتروا غيره»[2].

وعلى هذا الأساس يكون الفقر هو طريق الزاهدين فهو أمر ضروري إذا أراد السالك السير في الطريق والوصول إلى منتهاه لأن المرء إذا شغل نفسه بزوج أو مسكن وملبس أو مال يكدسه..الخ سيطرت هذه الأشياء المادية على ذهنه وحجبت نفسه عن الخير الحقيقي الثابت وهو الانشغال بالآخرة[3]. إلا أن بعض المتصوفة يرون أن الزهد لا يعني التجرد من الدنيا دائما، وإنما يعني ألا تستعيد الدنيا الإنسان فلقد كان الكثير من المتصوفين أغنياء يملكون الثروات ويتصرفون فيها كوكلاء لله عليها وكثيرا ما يدعون الله بأن يغنيهم ولا يكتفون بذلك بل يدعون أن يجعلهم ربهم سببا لغنى أوليائه[4].

(1) القشيري، مرجع سابق، ص 293.

(2) المرجع السابق، ص 232، وعن التفسيرات المختلفة للزهد الصوفي الإسلامي، انظر: نيكلسون، «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) 1969م، ص43-47. وانظر كذلك: ابن عطاء الله السكندري «بهجة النفوس» تصنيف الأستاذ على حسن العريض، سلسلة دراسات في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969م، ص113.

وانظر كذلك: أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله» تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، (القاهرة: مكتبة العروبة)، ص49.

وانظر أيضا: الحارس المحاسبي، «المسائل في إعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل»، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا، (القاهرة: عالم الكتب) الطبعة الأولى، 1969م، ص40-46.

(3) د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص112.

(4) د. عبد الحليم محمود، «تاج الصوفية أبو بكر الشبلي: حياته وآراؤه»، (القاهرة: دار المعارف) 1985م، ص70-71.

وعلى النقيض من ذلك فإن الزهد قد يخلف قيما سياسية إيجابية في اتجاه الانخراط والمشاركة ومقاومة التسلط والفساد، فالزهد في الماديات من ثروة أو منصب يعني عدم الخضوع للسلطة التي تقوم بتوزيع الموارد والمناصب وتملك أدوات تضييق أرزاق معارضيها خاصة في العالم الثالث، فالزاهد على هذا الأساس أكثر قدرة من غيره على المقاومة والتمرد ضد الطغيان لأنه مستغني عن الشيء الذي يهيمن به السلطان على الناس، وفي هذا الشأن يقول الشيخ الشعراني «لقد رزقني الله تعالى القناعة فلو أني وجدت كسرة يابسة قنعت بها، ومن كان كذلك لا يحتاج إلى مال السلطان»[1].

وعامة يرى الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا أن الزهد يجرم كل عمل من التأثير والإيجابية نظرا لأن غرس الزهد القائم على اعتبار أن الدنيا بلاء مصبوب كأساس للتربية الحركية يجعل المسلم الملتزم في جماعة يشعر بالضيق من الحياة فالرهبة من المعاصي تسيطر عليه والحرام يطارده في كل مكان ولا يكاد يطمئن إلى عمل سوى الصلاة والذكر والاعتكاف وما شابه ذلك من شعائر وما عدا ذلك فهو بلاء أو طريق إلى بلاء وهذا المنطق التربوي لا يدفع في نهايته إلى إبداع أو تفوق[2]. والزهد في الثروة والمنصب قاد إلى الانسحاب في أغلب الأحيان ولم يقد إلى الانخراط والمشاركة وذلك فيما يخص المتصوفة المصريين، فالمعارضة كانت فردية ومتقطعة ولم يكن هناك عمل جمعي منظم دائم نظرا لاحتواء السلطة للزاهدين بالإنفاق عليهم والتدخل في تنظيماتهم التي بدأت بالخانقاه وانتهت بالشكل المعهود لدينا حاليا وهو «الطرق الصوفية».

---

(1) الشعراني، مرجع سابق، ص169.

(2) فرانسوا بورجا، «الإسلام السياسي: صوت الجنوب»، كتاب العالم الثالث، (القاهرة: دار العالم الثالث)، ترجمة د.لورين ذكري، الطبعة الأولى، 1992م، ص 33.

ولكن النظر إلى الزهد كفكرة مجردة من الممارسة العملية التي سلكها متصوفة مصر مع السلطة تقود إلى القول بأن الزهد يخلق ما يمكن تسميته «بالثناقيمية»[1]. فهو قد يؤدي إلى الانسحاب وقد يؤدي إلى النقيض، أي أنه ينتج قيما سياسية متعارضة.

د- الولاية... إعلاء منزلة الطاعة والخضوع وتدعيم الاستقرار

تأخذ «الولاية» عند الصوفية معنى اصطلاحياً خاصاً تتميز به عما يفهمه الآخرون عنها، فهي تنطوي على شكل رمزي يشبه فكرة «الإمامة» عند الشيعة فالولي الصوفي والإمام الشيعي في نظر أتباعهما معصومان على حد سواء من الخطأ، ولهما حق العلم الباطن الذي يأتي إلهاماً من الله تعالى، ولهما حق الوصاية على هؤلاء الأتباع لذا تبقى السلطة في أهليهما وتنتقل وراثياً بينهم[2].

ويرى الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من رجال الغيب «الأولياء» المستورين، وهم محدودو العدد كلما قبض منهم واحد خلفه غيره، وهم ثلاثمائة من النقباء وأربعون من الأبدال وسبعة أمناء وأربعة عمد ثم القطب وهو «الغوث»[3]. فالولي بذلك له قدرة مطلقة تبدأ من أصغر الأمور حتى حفظ العالم وهي التي يطلق عليها الصوفية «الكرامة» والتي تؤسس في جانب كبير منها على قاعدة المفارقة Paradox القائمة على الخيال والأسطورة[4].

---

(1) استعمل هذا المصطلح الدكتور على زيعور في وصفه وتشريحه للفكر الصوفي، انظر: د. على زيعور، «التحليل النفسي للذات العربية: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف»، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، ديسمبر 1979م، ص5-6.

(2) انظر بالتفصيل في هذا الشأن: د. كامل مصطفى الشيبي، «الصلة بين التصوف والتشيع»، (القاهرة: دار المعارف) 1969م.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، ص334. وانظر كذلك: الشوكاني، «قطر الولي على حديث الولي» تحقيق إبراهيم هلال، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ص 70-85.

(4) د. يوسف زيدان، «كرامات الصوفية: نص أدبي مضاد للتصوف»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلة فصول المجلد 3، خريف 1994م، ص 227.

ولقد جمع النبهاني (1265-1350هـ) في كتابه «جامع كرامات الأولياء» كرامات أكثر من ألف وخمسمائة شيخ وهي تحوي أعمال خارقة للعادة مثل إحياء الأموات وإماتة الأحياء وشفاء المصابين وطي الزمان والمكان ومحادثة الجمادات والحيوانات والإطلاع على كنوز الأرض وذخائرها... الخ[1]. ولسنا في هذا المقام بصدد تكذيب أو تفنيد هذا الاعتقاد الصوفي السائد ولكن ما يهمنا هو انعكاس هذا التصور على الفهم والسلوك السياسي للمتصوفين، وهو ما يمكن تحديده في النقاط التالية:

1-إن الإيمان بالأسطورة من أبرز خصائصه خلق قيم مستبدة تقوم على عقلية مغلقة تستبعد دائما وبشكل مقصود العناصر الجديدة من بيئة عملها الداخلية أو الخارجية حتى لا يؤدي ذلك إلى نفي الاتساق الداخلي لها، كما تحرص هذه العقلية على استيعاب المتغيرات بشكل يقلص من فاعليتها في التثوير والتجديد إذا أرغمت على ذلك من خلال إضفاء معاني ودلالات مبنية على الصور والمدركات والتبريرات الداخلية القديمة[2]. ويؤدي هذا إلى إعطاء النظام القائم على التخيل قدرة هائلة على الاستمرارية والهيمنة على الأفراد التابعين له[3]. ولعل هذا يفسر استمرار التنظيمات الصوفية رغم التحديث الذي يتعرض له المجتمع المصري.

2-تؤدي الولاية والإيمان بكراماتها إلى إعلاء قيمة الخضوع الذي يقوم على «الاحترام الأحادي»[4] المبني على العاطفة من قبل القاصر «المريد» لولي الأمر «الولي»،

(1) يوسف بن إسماعيل النبهاني، «جامع كرامات الأولياء»، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة: مطبعة الحلبي)، الطبعة الثالثة، 1404هـ/ 1984م.

(2) نبيل عبد الفتاح، «عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور»، (القاهرة: دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1993م، ص125-126.

(3) انظر في هذا الشأن: د. محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته»، (الدار البيضاء: المركز الثقافي)، 1990م، ص5-13.

(4) حول هذا المفهوم، انظر:

Jean Piaget, The Essential Piaget, Edited by Howard F. Guber and J.Jacques, voneche, New York: Basic Book, 1977, p:156/157

وفي هذا الحال تعلو قيمة الطاعة على قيمة العدل، وتلعب الأسطورة دورا كبيرا في تكريس الخضوع فهي تعوض الفرد عن تطلعاته التي لا يستطيع تحقيقها في الواقع، ولذا جاءت كرامات الأولياء تجسيدا للحلم الجماعي في إبراء العلل والأسقام وتوفير القوت وتحقيق الإشباع الغريزي المفتقد، وفي الفترات التي تدهورت الأحوال الاقتصادية في ديار المسلمين وتفشت الأوبئة والمجاعات زاد الحديث عن الكرامات التي تعوض سوء الأحوال وترمم نفسيا احتياج الناس إلى الطعام والكساء[1]. ولا يفوتنا في هذا المقام تسجيل مدى إعاقة الإيمان بالخرافة للتنمية نظراً لأنه يعوق التفكير العلمي السليم[2]، الذي هو شرط أساسي للتقدم.

هـ- المحبة.. إعلاء قيمة التسامح

تبدأ المحبة عند الصوفية من محبة الله سبحانه وتعالى والتي تقتضي فعل المأمور وترك المحظور[3]،وتمتد إلى محبة المتصوفة لبعضهم البعض والتي يحرصون عليها أشد الحرص، ومحبتهم لكل المخلوقات لأنها من صنع «الحبيب» وهو الله تعالى. وتؤدي المحبة إلى شيوع قيمة التسامح بين المريدين وبينهم وبين الآخرين، وينعت المريد أخيه بالحبيب فضلاً عن «الفقير» و«الأخ» ويقول عن أصدقائه في الطريق بأنهم «الأحبة» ويرتقي حرص المريد على مشاعر إخوانه إلى درجة تفوق حرصه على مشاعر شيخه، لأنه يؤمن بأن صدر الشيخ أكثر سعة، وعقله أرحب فهما، لمريديه وأحوالهم ولذا يردد بعض مريدي الحامدية الشاذلية دائما القول بأن «مكسور قلب الشيخ يرجى جبره.. ولكن

(1) د. يوسف زيدان، مرجع سابق، ص227. وعن كرامات الصوفية انظر كذلك: المناوي «الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية»، بدون بيانات، متواجدة في مكتبة مسجد السيدة زينب بالقاهرة - نور الدين بن جرير اللخمي الطشنوفي، «بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب عبد القادر الجيلاني»، (القاهرة: البابلي الحلبي)، د. ت.

(2) د. عبد الرحمن عيسوي، «سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي»، (بيروت: دار النهضة العربية)، 1984، ص38-40.

(3) الجليند، مرجع سابق، ص66.

مكسور الأحبة لا يجبر»[1]. ولعل وجود قيمة التسامح عند المتصوفة ساعد الطرق الصوفية على الانتشار والتغلغل داخل المجتمع المصري.

ثانيا: الأبعاد السياسية للتنظيمات الصوفية

ظل التصوف طوال القرون الأولى مجرد تجربة ذاتية روحانية، لا يربط بين أتباعها رابط ولا يجمعهم تنظيم، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً فلقد مال هؤلاء الأفراد إلى الاتصال ببعضهم لمراجعة تجاربهم الروحية المشتركة والاستفادة من بعضهم البعض، فتجمع الشباب في حلقات حول كبار الصوفية يطلبون التوجيه والمعرفة مشكلين النواة الأولى للزمر الصوفية، وباختلاف المشايخ نسبيا حدث التمايز بين هذه الجماعات وأضحى لكل شيخ لفيف من الأتباع والمريدين يتبعون تعاليمه وينتمون إليه.

وقد دأب الصوفية في أول عهدهم على تنظيم اجتماعاتهم في دور المشايخ أو في المساجد غير أنه ما إن دخل القرن الرابع الهجري حتى باتت لهم مباني خاصة يقطنها أفراد الجماعة الصوفية ويحل بها الغرباء وعابرو السبيل فيجدون فيها الإيواء والطعام، وعرفت هذه الدور بالتكية أو الزاوية أو الرباط أو الخانقاه وهي في العادة وقف أوقفه حاكم أو ثري عبارة عن أرض وضياع ملحقة بالدور الصوفية وينفق من ريعها على المتصوفة[2].

أ- التسلسل الروحي للمتصوفة... أخلاق السياسة وخلق الشرعية

يضع المتصوفة هيكلاً هرمياً يقولون إنه يقود العالم بتفويض من الله تعالى كالأبدال والأوتاد والأقطاب والنجباء والنقباء... الخ[3]. وهذه الدرجات ذات طابع

---

(1) مقابلة مع السيد عبد الحميد حنينة، خادم الشيخ إبراهيم سلامة الراضي شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية ويعد بمثابة مؤرخ الطريقة، وعن المحبة الصوفية انظر كذلك:
د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص 125-129.
ود. عامر النجار، «التصوف النفسي»، (القاهرة: دار المعارف) 1984م، ص 318-322.

(2) د. حسين أحمد أمين، «الاجتهاد في الإسلام... حق هو أم واجب؟» سلسلة كتب المواجهة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1993م، ص150.

(3) د. السيد رزق الطويل، «الطرق الصوفية في مصر»، مجلة الهلال، مايو 1992م، ص13.

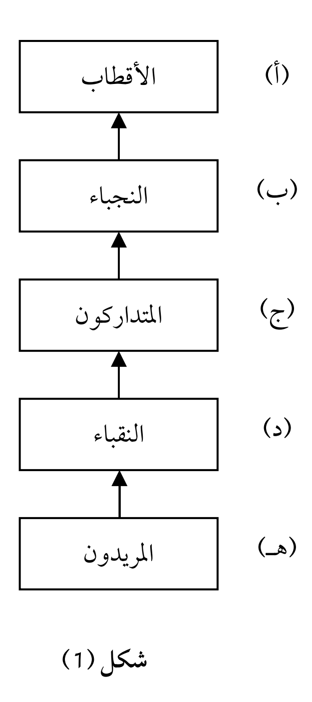
صارم ولا يرتقي المتصوف من مرتبة إلى أخرى إلا عبر العديد من المجاهدات الروحية فالمريد يجب أن يتحلى بعدة صفات تؤهله للترقي داخل السلم الروحي الصوفي منها الوفاء وخدمة «الإخوان» والتعاون معهم والبر بالوالدين وصلة الرحم وإكرام الضيف والجار وفعل الخير والابتعاد عن الشر إرضاء لله تعالى، فإذا ما فعل ذلك يصل المتصوف إلى درجة (النقيب/ السالك) والذي عليه أن يحترم مشايخ وعلماء الصوفية ويقدر إخوانه ويتعاون معهم ويظن في نفسه أنه أقل مرتبة من زملائه، وأن يشعر دوما بالتقصير في حق الله وإخوانه، وأن يكون مطيعاً وغير مغرور فإذا استطاع أن يجمع في شخصيته هذه الصفات ترقى إلى درجة (النجيب/ الواصل) والذي عليه عدة مهام يجب أن ينهض بها مثل عدم التعرض لأصحاب المذاهب المختلفة مناقشة أو تعاملاً يؤدي للاشتباك بالقول أو الفعل وأن يحافظ على وحدة المجالس الصوفية ويحفظ أسرارها وأن يبتعد عن التدخل في شئون الآخرين أو التجسس عليهم وأن يحدد لنفسه عملاً خاصاً في مجالس العلم وأن يتعامل مع الآخرين حسب قدراتهم العقلية والعلمية والروحية[1]. ويضع البعض ترتيباً آخر متشابهاً مع الترتيب الروحي السابق وينقسم إلى قسمين، الأول يتعلق بمرحلة السعي للقبول داخل السلك الصوفي، وتبدأ بالمريد وهو طالب الانتساب للمتصوفة، فإذا أكمل تدريبه صار «سالكاً» ثم «مجذوباً» وهو الذي جذبه الطريق الصوفي فملك كل جوارحه ثم «المتدارك» وهو الذي تخلت نفسه عن زخارف الدنيا وغرورها ووجد الرضا والقناعة في الحرمان.

أما الثاني فيتعلق بالمقبولين داخل الطريقة الصوفية، ويسمى من على أول الطريق بـ«المبتدئ» ثم يصبح «المتدرج» أي الذي يمارس الرياضة ثم «القطب» وهو المرجع الأعلى والأخير في النظام الصوفي[2].

(1) عبد الحكيم الغني قاسم، مرجع سابق، ص132.

(2) د. يوسف فرحات، «الفلسفة الإسلامية وأعلامها»، كتاب الموسوعة، (جنيف: دار ترادكسيم)، الطبعة الأولى، 1986م، ص47.

وبصفة عامة يمكن تصوير السلك الروحي الصوفي في الشكل التالي:



شكل (1)

ولا يقتصر التدرج الروحي الصوفي على مكانة المتصوفة الروحية بل يمتد ويتوازى مع ذلك حدوث ترقي في الرياضات والمجاهدات النفسية والتي يطلق عليها «المقامات» و«الأحوال» والأولى مكتسبة تأتي بالمجاهدة أما الثانية فهي هبة من الله تعالى لا يملك إنسان الإبقاء عليها واستدامتها، لذا فإن المقام باقي ويترسخ مع التدريب الروحي ويصير «ملكة». أما الحال فلا تعرف الرسوخ أو الثبات[1]، وينتقل المتصوف من

(1) د. مصطفى غلوش، «التصوف الإسلامي بين الإشراق والفلسفة»، مذكرات مقررة على طلبة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ص38-43.

حال إلى حال ومن مقام إلى آخر متعمقاً في التصوف وغارقاً فيه أو متراجعاً إلى الوراء إذا ضعفت إرادته وفترت همته. ومثل المقامات: التوبة والصبر والرضا والزهد والفقر والورع، ومثل الأحوال: المراقبة والقرب والمحبة والشوق والأنس[1].

والشروط التي سبق ذكرها والتي هي ضرورة لانتقال المتصوف من درجة إلى مرتبة أعلى داخل السلك الصوفي تدعم من قيم الطاعة والتعاون والتماسك داخل الطرق الصوفية وتزكي قيمة التسامح بين أفرادها من ناحية، وبينهم وبين الآخرين من ناحية ثانية.

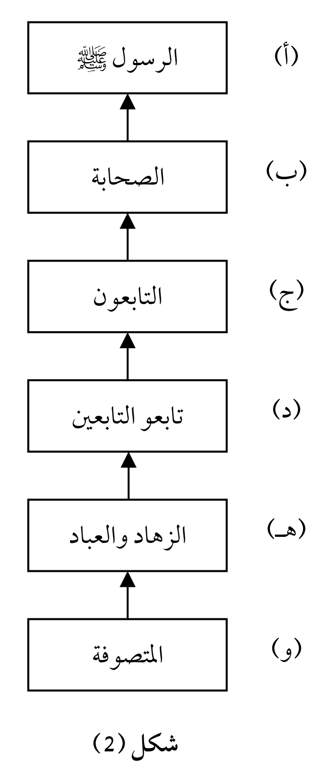
والتسلسل الروحي الصوفي مرتبط بسلسلة مقدسة كما يروج المتصوفون، فهناك علاقة بين الأنبياء وبعض الأولياء فالشكل المتبع في التعامل مع مقامي الخليل إبراهيم وداود عليهما السلام في فلسطين هو نفس الشكل المتبع في التعامل مع بعض الأولياء من حيث التكريم والتمجيد. وهناك بعض الأولياء الذين يستمدون مكانتهم من علاقة خاصة ببعض الأنبياء المولودين من نسلهم وبعض صحابتهم ورفاقهم، كما أن هناك شخصيات تحظى بدرجة بارزة من التقديس والتكريم في نفوس الناس والتي تقع على درجة بين الأنبياء والأولياء كالخضر ﷺ[2]، وقد حرص أتباع الطرق الصوفية الراهنة على ربط مشايخهم وأوليائهم بالرسول ﷺ والإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وبعض الصحابة، ومن هنا يستمد المشايخ والأولياء شرعيتهم في قيادة الطرق وجمع الأتباع ومواجهة المنتقدين لهم من هذه الصلة «المقدسة» وتأخذ هذه السلسلة الشكل التالي[3]:

---

(1) المرجع السابق، الصفحات نفسها.

(2) د. محمد الجوهري، (مشرف) «الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية»، الجزء الثاني في: «دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، 1993م، ص179.

(3) د. عاطف العراقي، «ثورة العقل في الفلسفة العربية»، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الخامسة، 1984م، ص 129.



شكل (2)

وأعد بعض مشايخ الطرق الصوفية الذين ينتسبون للأشراف «شجرة النسب» التي تتفرع منها الأسماء عبر الزمان والمكان لتقف عند بعض أقطاب الصوفية مثل البدوي والشاذلي والرفاعي والدسوقي... الخ، في منتصف الطريق وتنتهي الرحلة دائما عند الرسول ﷺ مروراً بالإمام على بن أبي طالب وأولاده الحسن والحسين وأحفاده، ومن هذا المنطلق أخذت الطرق شكل النظام «الثيوقراطي» فمشيخة الطريقة تبقى في نسل الشيخ حتى يستمر ضمان الانتساب للرسول كما يقول المتصوفة[1].

(1) انظر في هذا الشأن: محاضر اجتماع المجلس الأعلى للطرق الصوفية، حيث يبدو الحرص الشديد على بقاء مشيخة الطريقة في أبناء الشيخ والأقرب فالأقرب عندما يموت شيخ الطريقة ويتقدم البعض لنيل المشيخة.

خاتمة

هناك اختلاف بين «التصوف» و«الطرقية»، وما عرضناه في هذا المقام، في أغلبه، يتعلق بالطرق الصوفية، التي اختلطت فيها الأولياء بالأدعياء، ونزلت في الممارسات من التصورات الفلسفية المحلقة فيما وراء الطبيعة والغارقة في الروحانيات والوجدانيات إلى الظاهرة الدينية - الاجتماعية.

وتدعو الدعوات إلى إصلاح الطرق الصوفية دوما إلى دفعها لتلامس التصوف، أو تكون معبرة عنها، نظرا لأن التصوف يمتلك جانبا من القدرة على الخروج من هذه الدائرة المفرغة التي نحياها، ودفع الأمور قدما، لأن جوهره وبنيته وأفكاره وتاريخه يحمل سمات تساعد على هذا، ومنها:

أ- يمتلك التصوف ميراثا لغويا عميقا وجزلا، ينبو غالبا عن التفاصيل، ويرتفع فوق السياق الاجتماعي الذي أُنتج فيه، متجاوزا الزمان والمكان، بما يجعله قابلا للقراءة والتذوق والتفاعل معه من المختلفين في الثقافات والأديان.

كما يبدو التصوف أكثر رحابة أمام الدراسات الحديثة في فروع مختلفة من الإنسانيات، سواء بالنسبة للجوانب المجردة والنظرية، أو من خلال الممارسات والتطبيقات. فثراء التصوف على مستوى الشكل والمضمون، والمحسوس والحدسي، أو البرهان والعرفان، يفتح الباب على مصراعيه أمام الدارسين، في اللغة والأدب والفتون والفلسفة والاجتماع والأنثربولوجي وعلم النفس والسياسة والتاريخ وغيرها. وهذه مسألة ماثلة للأذهان وواضحة للعيان نضع أيدينا عليها إن طالعنا «ببلوجرافيا» التصوف والصوفية والمتصوفة، في لغات عدة.

ب- يقوم التصوف على تجربة روحية خالصة، لا تقف عند الاختلافات التي تفرضها شرائع الأديان، بل تتجاوزها إلى البحث عن الحقيقة، دون أن يعني ذلك التنصل من فروض وأحكام تلك الشرائع، لكنها لا تنظر إليها بوصفها نهاية المطاف من الدين والتدين بل هي مجرد وسائل لاستلهام الينابيع البعيدة للإيمان.

ج- ينطلق التصوف من الإلهي إلي الإنساني، ولا يلزم نفسه بالإغراق في التفاصيل والإجراءات التي يحفل بها الفقه واللاهوت والتقاليد والتدوينات الظاهرية لسير الأنبياء والصحابة والتابعين في الإسلام، والحواريين والقديسين في المسيحية، والأحبار والكهنة في اليهودية. فمثل هذا هو ما فرق بين أتباع الأديان رغم وحدة أصلها ومنبعها، وفتح بابا وسيعا لطغيان البشري على الإلهي، والتقول على الوحي، ونسب إليه ما ليس منه ولا فيه ولا عنه. ومن ثم لا يملك غير التصوف قدرة على تقريب المختلفين في العقائد والمذاهب.

د- ينطوي التصوف على العديد من القيم العليا النبيلة التي يحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، مثل المحبة والتسامح والرضاء، وهي تصلح أن تكون أحجارا قوية لبناء جسر متين بين أتباع الديانات والثقافات والحضارات.

* * *

الغزالي والسياسة

محمد خير عيادات

مقدمة

أبو حامد الغزالي (450–505هـ/ 1058–1111م) فيلسوفٌ إسلامي ذو قوة فكرية هائلة، وفقيهٌ مثير للجدل. وإنه لتحدٍّ حقيقي أن يتمكّن المرء من فهم اهتماماته الفكرية الواسعة وأفكاره المتطورة والمتغيرة.

يميل الفلاسفة وعلماء الدين المسلمون، بمن فيهم الغزالي، إلى تجنّب الاسترسال في أفكارهم وصولاً إلى استنتاجاتها المنطقية أو معاينة آثارها المحتملة والفعلية بشكل منهجي. بالتالي، فإن فهم أفكاره المتنوعة والمتناقضة قد يتطلب في كثير من الأحيان ما لا يقل عن إعادة بناء كاملة وشاملة لفكره. ويحتاج المرء إلى قراءة كتابات الغزالي بتراتب عكسي بدءًا من الكتابات الأحدث فالأقدم. تبرز ثلاثة أعمال رئيسية في الفئة الأولى وهي كتاب المستصفى (2008) وكتاب إحياء علوم الدين (2000) وكتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي (2011)، فيما تشمل الفئة التالية كتاب تهافت الفلاسفة (2010) والاقتصاد في الاعتقاد (2004) وميزان العمل (1983). قد يسهم ذلك في تعزيز فهمنا للغزالي بدون حل التناقض في المظهر والتضارب في الأعمال. هل يتناسب المستصفى مع روح كتاب الإحياء؟ وهل يعتبر كتاب المنقذ من الضلال (2011) امتدادًا لتهافت الفلاسفة أم أنه يصوّر خط تفكير مختلف؟

لا يسعنا هنا سوى التأمّل. فالغزالي نفسه لم يحاول قط خوض مراجعة مماثلة، علمًا بأنه كان منفتحًا على هذا الاحتمال من الناحية النظرية.

ومع أخذ ما سبق بعين الاعتبار، سأطرح فرضيتين:

أولاً، إن المساهمة الأبرز التي قدمها الغزالي في الفكر الإسلامي تتمحور في مجال الأخلاق. وخير مثال عن ذلك هو كتاب إحياء علوم الدين وكتاب ميزان العمل.

ثانيًا، ونتيجةً للفرضية الأولى، لا بد من تقييم أعماله الأخرى كافة ومعاينتها مجددًا من هذا المنظور الأخلاقي.

وفي النهاية، سوف أعيد التفكير في أفكاره السياسية (عن السلطة والنفوذ) في سياق الأخلاقيات. ولكن بخلاف الغزالي الذي يصوّر الأخلاق على أنها شكل من أشكال الوجود الموازي (القليل/ الكثير) أو يميل إلى التقليل من قيمة الحياة (الأهمية الهامشية للأخلاق)، سأتبع نظامًا أخلاقيًا واحدًا تستعيد فيه فكرة الأخلاق مركزيتها وقيمتها.

عالم الأخلاق في فكر الغزالي

صوفية الغزالي هي نتاج غريزة الفردانية ولكنها أيضًا نتيجة خيار مبدئي. فقد استند الغزالي إلى المنطق والخبرة والتاريخ ليخلص إلى استحالة وجود مجتمع أخلاقي. لقد كان الرجل الأخلاقي في المجتمع الأخلاقي هو النظام السائد في العالم. والانسحاب والانفصال عن المجتمع هما الخيار الأخلاقي الوحيد للقلّة القليلة.

غير أن الفصل بين أخلاق الإنسان والمجتمع هو مجرد خيار واحد. فثمة احتمالات أخرى تجعل قراءة الغزالي أكثر أهميةً وإثارة للاهتمام، وهي تحديدًا الترابط بين أخلاق الإنسان والمجتمع. ولعل كتاب إحياء علوم الدين نفسه يلقي الضوء على هذا الترابط.

الأخلاق هي مراعاة الآخر، وتُعرف في المذهب النفعي بالحس الأخلاقي. انطلاقًا من هذا التعريف، لا مفر من اعتبار كتاب إحياء علوم الدين وكتاب ميزان العمل من الأعمال الأخلاقية. وفكرة العدالة بذاتها هي مراعاة للآخر. إذ يرى الغزالي أن فكرة العدالة هي فكرة قانونية في جزء منها (والمقصود هنا هو الحقوق المبنية على الشريعة الإسلامية) وهي أيضًا مبدأ أخلاقي (التشاعر والتعاطف). وتعني العدالة تجنب إلحاق

الأذى أو الضرر بالآخرين (إحياء علوم الدين؛ 2000:95)، حيث يُقاس مقدار الضرر مقارنةً بالإصابة الخاصة أو العامة. فالمصادرة مثلاً على المستوى الخاص هي ضرر خاص، والاحتكار هو ضرر عام.

إن السمة التي تميّز فكرة الغزالي عن العدالة هي اهتمامه بالضعفاء والمستضعفين في المجتمع بما يتخطى حدود الالتزام الصارم بالقانون. إذ جادل الغزالي من جهة بأن إلحاق الضرر أو الأذى بالفقراء والأيتام «هو شرٌّ أخطر من أذية الأقوياء والمخادعين. وتختلف درجة الضرر باختلاف الشخص الذي يلحق به هذا الضرر» (إحياء علوم الدين: 2: 120). وامتدت هذه المراعاة للآخر إلى المجال الاقتصادي، حيث أوصى بالتسامح وإلغاء دين العاجزين عن السداد (إحياء علوم الدين: 2: 105). وفي حالة النزاع بين الدائن والمدين، ينصح الغزالي بالانحياز لهذا الأخير معتبرًا أن «الدائن يقدّم القروض لأنه غني، أما المدين فيقترض بدافع الحاجة» (إحياء علوم الدين: 2: 105) ولذا يجب تقديم الدعم والمساعدة للمشتري وليس للبائع (إحياء علوم الدين: 2: 105).

ويُشار أيضًا إلى أن اهتمام الغزالي بالضعفاء والمعرّضين لهذا الظلم يمتد إلى فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد وصف الغزالي هذا المبدأ بأنه «الركن الأعظم» في الإسلام (إحياء علوم الدين: 2: 377)، وهو يتعلق بصون المصلحة العامة وتجنب إلحاق الضرر العام أو الحؤول دونه (إحياء علوم الدين: 2: 283).

غير أن تطبيق المبادئ يترتب عنه عواقب غير مقصودة، أحدها إلحاق الضرر بالأشخاص الذين قد يفضّلون عدم التدخل إذا ما أُعطوا الخيار أو كانوا عاجزين عن اتخاذ القرار، بمن فيهم أفراد الأسرة والأقارب والزملاء والجيران. وبالتالي فإن تطبيق المبادئ يعرّض على الأرجح الآخرين للضرر من منطلق حقوقهم (بعدم التورط) وحالتهم (الضعفاء والمستضعفين). وفي ضوء هذا الاحتمال، دعا الغزالي إلى تعليق المبدأ. فتجاهل الضرر الذي قد يلحق بالآخر ينقض شرعية تطبيق المبدأ (إحياء علوم الدين: 2: 393 398). وبالتالي لا يكون الأمر بيد أولئك الذين يسعون إلى الخلاص ويتسببون بالأذى للآخرين وينتهكون حقوقهم. فأحد أهم الحقوق هو حق المرء في أن يُترك بحاله من دون توريطه.

وقد تم الاتفاق في هذا الجزء على أن أخلاق الأفراد وأخلاق المجتمع مترابطة وتشكل نظامًا واحدًا موحدًا. وحيث أن السعي إلى إحلال النظام الأخلاقي المجتمعي قد يكون صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا، لا يجدر الاستناد إلى هذه الحقيقة لقطع الصلة بين أخلاق الإنسان وأخلاق المجتمع. والواقع أن خلاص الفرد بشكل منفصل عن السعي وراء النظام المجتمعي العادل هو أمر مشكوك فيه أخلاقيًا ويعني التنازل عن المسؤوليات الأخلاقية تجاه الآخرين. وإذا أخذ المرء هذا الكتاب على محمل الجد، فعليه أن يأخذ النظام الأخلاقي المجتمعي على محمل الجد أيضًا. إلا أن خيار البقاء على الحياد باعتباره حقًا من حقوق الفرد يجب ألا يأتي على حساب الموضوع الجوهري لكتاب إحياء علوم الدين، وهو أن الأخلاقيات والمبادئ الأخلاقية هي اجتماعية بطبيعتها.

أغوص في الفقرات أدناه في دراسة لتداعيات المبدأ الأخلاقي الذي قال به الغزالي باعتباره نظامًا موحدًا وشاملاً عن فكرة السياسة.

السياسة في فكر الغزالي

ينهي الغزالي كتابه «ميزان العمل» بالقول: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال» (ميزان العمل: 137). وفي كتاب المنقذ من الضلال، يغوص الغزالي في حياته الفكرية ويقيّمها، موضحًا أنه ألّف هذا الكتاب بهدف اكتساب المكانة والشرف. «هذه هي نيتي وهدفي» (المنقذ من الضلال: 76).

وقد أسهبتُ في هذه المقدمة الطويلة للتشديد على أن أفكار الغزالي عن السياسة تستوجب المناقشة من منطلق أنها أفكار تتطور وتتغير. وقد تطرّق الغزالي إلى فكرة السياسة (السلطة والنفوذ) في أربعة أعمال هي كتاب إحياء علوم الدين وكتاب الأدب في الدين (مجموعة رسائل الغزالي، 2011: 89–119) وسر العالمين (مجموعة رسائل الغزالي، 2011: 3–39) وميزان العمل.

يندرج «الأدب في الدين» و«سر العالمين» ضمن الأفكار الإسلامية الانتقالية عن السياسة التي تُعطى فيها السلطة وتكون بالعادة محط إشادة. ويمكن القول إن أسلوب

كلا الكتابين يشابه كتاب إحياء علوم الدين وكتاب ميزان العمل. والأهم من ذلك هو أن مفهوم السياسة في هذين العَملين يتعارض مع فكرة السياسة المطروحة في كتاب إحياء علوم الدين بشكل خاص. من هنا، لن أقوم بمحاولة جدية لمعاينة فكرة السياسة في هذين الكتابين، فهي لا تستحق العناء، بل سأركز على فكر الغزالي عن السياسة كما هو مطروح في كتاب إحياء علوم الدين، مع العودة في بعض الأحيان إلى كتاب ميزان العمل.

ثمة نواقص ملحوظة في معالجة الغزالي لموضوع السياسة، وهي إسناد الاستثنائية وبالتالي القدسية إلى فكرة النفوذ والسلطة، وأي محاولة جدية أو منفصلة لاعتبار فكرة الجهاد جزءًا لا يتجزّأ من السياسة. ففي أحسن الأحوال، لم يحظَ الجهاد في أعمال الغزالي الفكرية سوى باهتمامٍ عرضي، حيث اعُتبر أن المبرر الوحيد لاستخدام النفوذ هو الدفاع عن النفس (أي حمايةً المجتمع) (إحياء علوم الدين: 3: 279–280).

بالنسبة للغزالي، السلطة السياسية هي بطبيعتها منفعية ووظيفية نتيجة تقسيم العمل في المجتمع، وهي نشاط بشري بحت وليس إلهي. في هذا السياق، أشار الغزالي إلى أن التجمعات البشرية، أينما وجدت ومهما كانت صغيرة، تشهد النزاعات والخلافات (عيادات: 2011: 307).

لذلك، متى سعى سكان بلد ما إلى تلبية احتياجاتهم الأساسية، لحقت بهم الصراعات والخلافات. وإذا تُرِك المتنازعون لوحدهم، سيتقاتلون حتمًا فيما بينهم وسيتسببون بتدمير أنفسهم. وهذا ينطبق أيضًا على المزارعين والرعاة الذين يهتمون بالأرض والمياه، فإذا لم تكفِ هذه الأخيرة لتلبية حاجاتهم، سوف ينشب بينهم صراع. وقد أدّى ذلك بحكم الضرورة إلى ظهور مهن أخرى من بينها مهنة العسكر التي نشأت لحماية البلاد بالسيف والتصدي للّصوص. وكذلك الأمر بالنسبة لمهنة الحاكم وحلّ النزاعات والحاجة إلى الفقه وهو القانون اللازم للسيطرة على الإنسان من أجل الحد من الخلافات (إحياء علوم الدين: 3: 279–290).

وبذلك يمكن الاستنتاج أن السلطة السياسية هي نتاج «طبيعي» لما نصفه بالحالة البشرية، ويمكن فهمها وبالتالي تحليلها على أنها ظاهرة بشرية متجذرة في التجربة الإنسانية التاريخية.

إنها جزء من التجربة البشرية المشتركة (المستصفى: 275). بمعنى آخر، تعامَل الغزالي مع السلطة السياسية باعتبارها ظاهرة اجتماعية يجب فهمها وتحليلها، وليس ظاهرة متسامية (كفكرة إلهية تستوجب التبجيل). وهذا خروج مهم عن فكرته التقليدية عن السلطة في كتابَي الأدب في الدين وسر العالمين.

ولحظ الغزالي جانبًا آخر للسلطة السياسية وهو الميل شبه الطبيعي إلى إساءة استخدامها، حيث شُبِّهت السلطة السياسية بجباية الضرائب التي تستحوذ على جزء من فائض إنتاج الآخرين (إحياء علوم الدين: 2: 118). ووجد الغزالي حقائق تاريخية وتجريبية تدل على ميل السلطة السياسية إلى الإساءة وبالتالي الظلم عبر تجاهل القواعد والأنظمة وبالتالي التعسف (إحياء علوم الدين: 2: 110-111؛ 83-84؛ 123-124). وهذا ما دفع الغزالي للأسف إلى الربط بين السلطة والظلم. ويُذكر أن الحكم التعسفي معرَّف من الناحية العملية بأنه حكمٌ ينتهك الحقوق، بما فيها حق الملكية والحيازة والضرائب العادلة (إحياء علوم الدين: 2: 211-2؛ 132؛ 190) وحقوق العمل (الأعمال غير المدفوعة أو المتدنية الأجر وظروف العمل اللاإنسانية) (إحياء علوم الدين: 2: 169؛ 133؛ 135). ويُعتبر انتهاك هذه الحقوق وغيرها من التجاوزات، ومن بينها الوحشية والتعذيب وبثّ الخوف والقتل، من مظاهر الحكم التعسفي (إحياء علوم الدين: 2: 425-436).

أحدثت فكرة السلطة السياسية معضلةً حقيقية للغزالي، ولعل هذا الأمر يفسّر جزئيًا موقفه التهربي إلى التصوف. لكن لا يفترض أن تكون الأمور على هذا النحو. والسؤال الذي فشل الغزالي في الإجابة عنه بطريقة بنّاءة هو الآتي: متى يمكن للفرد أن يحقق الخلاص من خلال فعل تزكية النفس واختبار الله ضمن النظام الأخلاقي العام والسلطة السياسية الملتزمة بالقواعد وبالتالي غير التعسفية؟ هل يُعقل أن تكون هذه الجوانب المتنوعة نتاج إطار أخلاقي واحد؟ لا بد أن تكون الإجابة نعم.

سوف أكتفي في الفقرات التالية بتتبّع أفكار الغزالي المشتتة وتوضيح افتراضاته الضمنية، آملاً بذلك أن يتبلور ويتجلّى نظامٌ أخلاقي واحد ومتماسك يتيح للأفراد المضي

على درب الخلاص ويُحكَم فيه المجتمع وفقًا للمبادئ الأخلاقية لحماية حقوق الأفراد والجماعات، أو يكون على الأقل مدركًا لهذه المبادئ.

يرتبط اسم الغزالي بنموذج الخلاص الفردي أو نموذج تزكية النفس الذي يشكّل تعبيرًا قياسيًا للتراث الصوفي في الإسلام. لكنّ هذه الفكرة ليست صحيحة بالكامل إنما هي نتاج خيار مبدئي كما سبق وذكرنا. والأهم من ذلك هو أنه يجب معاينة «نموذج تزكية النفس» من منظور أخلاقي تطبيقي. فنظرًا إلى طبيعة هذا النموذج غير التقليدية (حيث يُختزل الإنسان بتجربة تنفّس)، يصبح -بفعل شروطه القاسية على الأفراد، كما قال الغزالي نفسه- خيار القلة القليلة. ويعتمد الأفراد الذين يختارون طريق الخلاص هذا إما على الصدقة وحسن نية الآخرين للحفاظ على الاستدامة، وإما يُتاح لهم خيار أكثر كرامة للبقاء في الوجود بدون الاضطرار للعمل. وهذا خيار سياسي يمكن أن يتخذ شكل قانون.

في الواقع، يمكن أن ينطبق مبدأ التبادلية (المعاملة بالمثل) على نموذج تزكية النفس. فالذين يختارون طريقة الخلاص هذه سيقبلون بقيود مؤقتة على مشاركتهم السياسية والاجتماعية مقابل ضمان الاستدامة بدون واجب العمل. وقد يرى الكثيرون هذا الخمول خيارًا مرحَّبًا به في سياق ما قد ينتج عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من عمل.

الحق في عدم الكلام أو في التزام الصمت هو خيار لا ينبغي أن يمنع المجتمع من تطبيق نظامه الأخلاقي والسياسي. وهذا في الواقع استنتاجٌ لا مفر منه. وسوف تكون الأفكار الدينية وغير الدينية متوفرة من أجل العمل على خطة مماثلة. بيد أن المبدأ الأخلاقي المحوري هو مبدأ العدالة. والتعريف العملي للعدالة هو واجب المجتمع المعنوي والقانوني تجاه المعرّضين للمآسي في المجتمع. ولا شك في أن فكرة الغزالي عن الفقه هي في الأساس حكم القانون الذي يمكن أن تتحقق فيه العدالة (أي العدالة الإجرائية). ولا يمكن اختزال الأخلاق بالنزعة إلى الالتزام الصارم بالقوانين، ومن هنا مفهوم العطف ومحورية الحس الأخلاقي. وواقع أن فكرة العدالة هذه تقوم على أُسس دينية، لا ينبغي أن يحجب الفكرة الجوهرية عن العدالة كمبدأ معنوي وأخلاقي، أو أهمية

القانون بالنسبة لأي مفهوم للعدالة. لذلك، فإن أي سلطة سياسية لا تستند إلى القانون هي سلطة تعسفية وبالتالي غير عادلة.

وبالطبع لم تكن ثقة الغزالي كبيرة في إمكانية قيام سلطة سياسية مبنية على مفهوم القانون، إن كان من حيث الواقع أم من حيث التاريخ. وفي سبيل تحاشي ما اعتبره النظام الطبيعي للوجود، أي السلطة التعسفية السائدة والمستمرة، دعا الغزالي إلى نوع من العصيان المدني (عيادات: 211: 312) وحمّل علماء الدين مسؤولية أخلاقية كبيرة بالامتناع عن إضفاء الشرعية على السلطة التعسفية والظالمة:

إنّ علماء الدين، بمجرد وجودهم إلى جانب الحاكم الظالم، قد يعفونه من عبء الوحدة الثقيل، فيسهل على الحاكم الذي ينتهك الحقوق ويرتكب المعاصي أن يتصرف بشكل غير عادل. والواقع أن الحكّام يستخدمونكم (يا علماء الدين) كأداة لارتكاب أعمالهم الظالمة، فتكونون بمثابة جسرٍ يعبرونه فوق أخطائهم. وهم يستعملونكم لبثّ الشكوك في أذهان علماء الدين الآخرين والتأثير في قلوب الجهلة (إحياء علوم الدين: 2: 178).

وخلاصة القول إن نظرة الغزالي إلى العالم مؤلفة من ثلاثة مكونات:

أولاً، نموذج تزكية النفس حيث يختبر الفرد فكرة الله ويستطيع أن يطالب بحقه في أن يُترك لوحده وبحقه في التزام الصمت.

ثانياً: المجتمع القائم على مبدأ العدالة الأخلاقي.

وأخيرًا، السلطة السياسية القائمة على القانون، أي أنها بالتالي سلطة عادلة وغير تعسفية. وقد استند الغزالي هنا إلى إدراكه بأن المجتمع الأخلاقي والسلطة التعسفية موجودان على الدوام، لا بل يبدوان له أشبه بقوة طبيعية لا تتحرك ولا تتغير، وهذا ما دفعه إلى الهروب من المجتمع والسلطة على حدٍّ سواء.

لكن إذا وضعنا نزعة الغزالي إلى التشاؤم والتهربية جانبًا، لا يمكن أن يقتصر نظام الغزالي الأخلاقي على النظام القائم على نموذج الخلاص. والواقع أن أهميته في نقاش الأخلاقيات والسياسة في الزمن المعاصر واضحة جدًا.

سوف أتناول في ما يلي السؤال المتعلق بما إذا كانت رؤية الغزالي للعالم المفسّرة هنا تدفعنا إلى اعتبار الإسلام عقيدة شاملة ومعقولة؟

نظرة الغزالي إلى العالم باعتباره عقيدة شاملة معقولة

تشير طبيعة الدين الشاملة إلى مجمل تجربة الحياة، بما في ذلك مفهوم الإنسان الصالح والمجتمع الأخلاقي والنظرة إلى السياسة (أي طبيعة السلطة والأساس الشرعي لممارستها). من هذا المنطلق، تعتبر نظرة الغزالي إلى العالم عقيدةً شاملة. مع ذلك، هل يمكننا اعتبار هذه العقيدة الشاملة المعقولة؟

تُستخدم فكرة المعقولية هنا كتأييد للديمقراطية الدستورية والتزام حقيقي بها (رولز Rawls، 2005). والسؤال الجوهري الذي يُطرح هنا هو ما إذا كانت عقيدة الغزالي الشاملة قادرة على الحفاظ على وجودها وصحّتها في سياق الديمقراطية الدستورية؟

في الحقيقة، يستطيع نموذج الخلاص الفرداني الذي وضعه الغزالي أن يستمر لا بل أن يتطور في سياق الديمقراطية الدستورية. فالحق في الصمت والحق في الانسحاب مضمونان حتمًا في هذا السياق. ويصح الأمر نفسه بالنسبة إلى فكرة النظام الأخلاقي المجتمعي لدى الغزالي. إذ تتّسم فكرة الغزالي عن المجتمع الأخلاقي بميزتين تنسجمان مع الديمقراطية الدستورية.

في المقام الأول، تشكل فكرة حماية الضعفاء والمستضعفين والاعتناء بهم في المجتمع، وبالتالي العدالة، مبدأً يندرج بطبيعة الحال في أي تفكير عام ذي مغزى. أما الجانب الآخر لهذا النظام الأخلاقي فهو حق المجتمعات في العيش وفقًا لمفهومها الجماعي عن الأخلاق (الزواج والأسرة والعبادة والطقوس). وإن التماهي الجماعي مع مجتمع أخلاقي معين لا يستدعي أي تصوّر لقانون العقوبات المرتبط بتطبيق الشريعة كما هو معروف، والسبب هو أن مجتمع الغزالي الأخلاقي يتعلق بالالتزام الإيجابي الذي لا ينشأ فيه أي نقاش حول مخالفة قواعد السلوك. ويملك الآخرون خيار البقاء، وبالتالي الالتزام بهذه القواعد الأخلاقية، أو يمكنهم الانسحاب (أي الانضمام إلى مجتمعات أخرى).

أخيرًا، تعتبر فكرة الغزالي عن النظام السياسي نفعيةً بطبيعتها، فهي كما سبق وذكرنا تخلو من أي إشادة بالسلطة أو النفوذ. في الحالات المثالية، يُفترض بالسلطة السياسية حماية حقوق الأفراد الساعين إلى الخلاص وصون حق المجموعات المعنوية والأخلاقية في المجتمع. وبالفعل، يمكن تفسير شرعية السلطة بالمصطلحات التي استخدمها رولز (Rawls). فالغزالي نفسه لم يدافع قط عن شرعية السلطة السياسية، سواء لأغراض بناء الإمبراطوريات (أي النزعة التوسعية) أو كوسيلة لنشر الدين. بعبارات أخرى، إن الجهاد، بمفهومه الشائع، لم يتناسب قط مع عالم الغزالي الأخلاقي. لذلك فإن تأييد الغزالي المحتمل والمنطقي للديمقراطية الدستورية هو نتاج اقتناعه بأن عقيدته الشاملة ستحافظ على صحتها وقد تتمكن فعليًا من التطور في إطار النظام الديمقراطي الدستوري.

المراجع

- محمد خير عيادات، 2014، الفرد الأمة: إعادة تقييم نظرية الغزالي الأخلاقية، مجلة دراسات، العدد 41(1) ص. 302-314
- الغزالي، 2004، الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2008، المستصفى من علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2010، تهافت الفلاسفة. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 1983، ميزان العمل. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2000، إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2011، المنقذ من الضلال، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2011، كتاب الأدب في الدين، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بيروت: دار الكتب العلمية
- الغزالي، 2011، سر العالمين
- جون رولز John Rawls، 2005، Political Liberalism (الليبرالية السياسية)، دار نشر جامعة كولومبيا

الإعراض والمعارضة:
التصوف المبكّر والسلطة السياسية

أسامة غاوجي

«التصوف ألا تملك شيئاً وألا يملكك شيء» سمنون المحب
«آخر مقام العارف: الحرية» الجنيد

ينشد الصوفيّ الحريّة من كلّ شيء، من كلّ «سوى» و«غير» ليخلص لله عزّ وجلّ[1]. وقد أصاب عبد الله العروي جزئيّاً بقوله إنّ «التصوّف تجربة... تتلخّص في تمثّل الحريّة المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثرات الخارجيّة، الطبيعيّة والاجتماعيّة والنفسانية»[2]. أصاب من جهة أنّ الحريّة مقام أصيل، ومبدأ غير مستعار، في الطريق الروحي عند الصوفيّة[3]، وأخطأ جزئيّاً، لأنّ الصوفيّة لم ينشدوا الحريّة المطلقة، ولا

(1) بل إنّ بعض شطحات الصوفيّة توحي في ظاهرها بإرادة التحرّر من «الله» أيضاً. انظر قول الحلاج: «أيّها الناس أغيثوني من الله... » في: علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1997، ص70-71.
وقول أبي طالب المكيّ، الذي نفّر العامّة عنه: «ليس أضرّ على المخلوق من الخالق». في: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، 2003، ص171.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2012، ص28.

(3) لاحظ أنّ القشيري عقد في رسالته باباً لـ «الحريّة». انظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، 1989، ص378.

قصدوها لذاتها وبذاتها، بل كانت عندهم هي الوجه الآخر للعبوديّة الحقّة، فالحريّة قيمة سلبيّة أمّا العبوديّة فهي القيمة الإثباتيّة[1].

تخطئ أيّ قراءة تسعى لتفسير التجربة الصوفية بأسباب سياسيّة صرفة. فالتصوّف في منبعه الأوّل تعبير ديني فرديّ عن «الهمّ الأقصى» بتعبير بول تيليتش[2]، وفي هذا الهمّ تذوب الهموم الأخرى، فيغدو التحرّر منها خطوة واجبة، بل قلّ خطوة بدهيّة[3]. ولذلك، فإنّ الصوفيّة قد خبروا ضروباً من الحريّة في كلّ المجالات، فأدبيّاتهم تزخر بمعاني التحرّر من سلطة الدولة وسلطة المال وسلطة الفقهاء[4]، فضلاً عن سلطة

---

(1) يقول السراج الطوسي في باب من غلط في الأصول من الصوفيّة: «فظنّت الفرقة الضالّة أنّ اسم الحريّة أتمّ من اسم العبوديّة... وقد خفي على هذه الفرقة الضالة أنّ العبد لا يكون في الحقيقة عبداً حتى يكون قلبه حرّاً من جميع ما سوى الله عزّ وجلّ، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبداً لله».
انظر: السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص531.

(2) انظر بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، ط1، 2007، ص15-19.

(3) ومبدأ اجتماع الهموم في همّ واحد يقع في قلب التجربة الصوفيّة، بل هو من غاياتها، يعبّر عن ذلك بيت الحلاج:

كانت لقلبي أهواء مفرّقة فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي

وقد استقى الصوفيّة مبدأ «الجمع» هذا من حديث النبي الكريم ﷺ «من جعل الهموم همّاً واحداً، همَّ المعاد، كفاه الله سائر هومومه....»

انظر: أبو بكر بن إسحاق الكلابذي، التعرف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2011، ص 138.

وللقارئ أن يلحظ أنّ هذا المبدأ هو الناظم الذي قرأ به وليام جيمس التجارب الدينيّة، فهي بالأساس سعي إلى توحيد النفس المنقسمة، ولهذه المسألة تفصيل في سياق آخر. انظر:

James, William, 1842-1910. The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902. New York; London: Longmans, Green, 1902. 166.

(4) وهذا جوهر دعوى هادي العلوي في كتابه «مدارات صوفيّة»، إذ يرى بأنّ التصوّف كان خروجاً على سلطة الدولة والمال والدين، وأنّه كان يمثّل الاتجاه المشاعيّ الثوري الشامل في تراث =

أنفسهم وأجسادهم وشياطينهم، بل إنّ سعيهم إلى الحريّة قد امتدّ إلى محاولة الخروج على سلطة اللغة وتفجير قواعدها[1] بضروب من الشطح والرمز والتأويل ومحاولة التعبير عن الفراغ الذي «لا ينقال»[2]. ولكنّ التجربة الصوفية، حين تخرج من قلب الصوفيّ إلى لسانه، وتتجاوز حدوده الفرديّة إلى من حوله، لا بدّ أن تترجم نفسها في حركة وتقليد اجتماعيين، أي أن تتحوّل إلى ظاهرة اجتماعيّة متموضعة في المجال السياسيّ. وحتى لو اختارت حركة ما اعتزال السياسة، فإنّ هذا الاعتزال -كما سيظهر- هو فعل سياسيّ بامتياز، ذو دلالة وأثر.

يعنينا في هذا البحث فحص علاقة الصوفيّة بالسلطة السياسيّة حصراً قبل القرن السادس الهجري، أي في المرحلة التي يسمّيها البحث بـ«التصوّف المبكّر». لقد تبلور المذهب الصوفيّ مع ظهور الكتب المرجعيّة الجامعة في النصف الثاني من القرن الرابع، ونضج في منتصف القرن الخامس، ثمّ وصل مع الغزالي إلى نوع من التوفيق مع تقاليد الشريعة في نهاية القرن الخامس. وعلى المستوى المؤسساتي، أخذ التصوّف يتخفّف تدريجياً من طابعه الفرديّ، ويكتسب طابعاً طرقيّاً أكثر مؤسساتيّاً[3]. وفي ظلّ اللامركزيّة السياسيّة التي طبعت الحياة الإسلاميّة منذ دخول السلاجقة، وتفكّك دولة الخلافة المركزيّة، طرأ على التصوّف تحوّل في دوره السياسيّ، فبات أقلّ تمسّكاً بتقليد المعارضة والإعراض السياسيين[4]، وأكثر قبولاً للمشاركة في مؤسسات الدولة ومدارسها، التي باتت ترعى بعض مؤسسات الصوفيّة بوصفها أحد عوامل التوازن المجتمعي، وإحدى

= الإسلام. انظر: هادي العلوي، مدارات صوفيّة: تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، بيروت، ط3، 2014.

(1) يوسف زيدان، المتواليات: دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1999، ص25.

(2) انظر: خالد بلقاسم، الصوفيّة والفراغ: الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص12.

(3) انظر مثلاً: محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص95-96.

(4) نايل جرين، الصوفية: نشأتها وتاريخها، ترجمة صفية مختار، دار هنداوي، 2017، ص111.

القوى الضامنة لوحدة المجتمع في ظلّ ضعف الجهاز البيروقراطي للدولة[1]. هذا فيما يخصّ تعيين نهاية مرحلة التصوف المبكّر، أما تعيين بدايات هذه المرحلة فمُشكل تناوله المؤرّخون[2]؛ وخلاصة ما يعتمده هذا البحث، هو أنّ من عدّهم الصوفيّة أسلافاً لهم هم صوفيّة عند الصوفيّة، أيّ إنّ الصوفيّة كانوا ينظرون إلى مسلكهم بوصفه معبّراً عن ما ينبغي أن يكون عليه الصوفيّ، حتى لو لم يكن هؤلاء الأسلاف صوفيّة بالمعنى الدقيق للكلمة استقرّت بعد نضج التقليد الصوفي.

التصوّف إعراضا عن السلطة

منذ تحوّل البنية الدستوريّة للدولة على يد الأمويين، كانت المعارضة هي السمة الغالبة على العلماء الأوائل[3]، وإن تفاوتت درجات المعارضة بين معارضة صريحة (نجدها عند القرّاء والخوارج والشيعة) ومعارضة ضمنيّة تقوم على اعتزال السلطة

---

(1) من الضروري ألا نختزل علاقة التصوّف، في طوره الطرقيّ منذ بداية القرن السادس، بالدولة بعلاقة تبعيّة ترعى الدولة بموجبها زواياه وشيوخه وترجو في المقابل بركتهم وتسكين العامّة بأخلاق الطاعة. فقد كان للتصوف الطرقي إسهام سياسي إيجابي يتجاوز حدود الدول الكثيرة التي انتشرت في أرجاء المعمورة الإسلاميّة، فكانت شبكاته الطرقيّة تتجاوز حدود الدول وتربط المسلمين في وحدة روحيّة واجتماعيّة ودينيّة واحدة. ومن ثمّ فإنّ التصوّف أسهم في التعويض عن غياب الدور الفاعل لدولة الخلافة المركزيّة وتمتين الوحدة الاجتماعيّة للمسلمين. حول ذلك، انظر:

Hodgson, Marshall. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago: The University of Chicago Press, 1974. Vol 2, P220-222.

وأرماندو سلفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنيّة، ترجمة ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص119 وما بعدها.

(2) قدّم نايل جرين تصوّراً جديداً للعلاقة بين التصوّف وما سبقه من حركات الزهاد والملامتيّة وغيرهم. فقد كان الجيل السابق من المستشرقين يميل إلى النظر إلى هذه الحركات بوصفها أشكالاً أوّلية من التقليد الصوفي، بينما طوّر جرين تصوّراً ينظر إليها بوصفها تقاليد متنافسة، تمكّن التصوّف في النهاية من ضمّها جميعاً تحت جناحه. انظر: المرجع السابق.

(3) Hodgson. Vol 1. 251.

وتثبيت معايير الشرعيّة الدينية في المجتمع، إجباراً للسلطة السياسيّة عن عدم انتهاكها (وهو ما نجده عند عموم الفقهاء والمتكلّمين بدرجات متفاوتة)[1]. وإذا كانت جمهرة علماء أهل السنّة قد مالت إلى القبول بالمساومة العباسيّة[2]، فإنّ الجسم الأساسي للعلماء لم يندمج في النهاية في جهاز الدولة اندماجاً كلّياً وحافظ على قدرٍ من المسافة منها، الأمر الذي سمح له أن يحافظ على استقلال معايير الشرعيّة عن السلطة السياسيّة، ويحول دون تشكّل دولة مطلقة الحكم[3].

ظلّ المبدأ الذي أرساه الحسن البصري (ت. 110هـ) راسخاً في عموم مرحلة التصوّف المبكّر: لا خروج ولا كتمان[4]. لقد وضع الحسن صورة مثاليّة لما ينبغي أن يكون عليه الحاكم العادل الزاهد[5]، ونأى بنفسه عن تولّي القضاء، وباشر إنكار منكر الولاة بنفسه ولكنّه لم يكن صدامياً مع السلطة بل كثيراً ما كان يُلين القول للوالي، وكان يرفض رفضاً قطعيّاً الخروج عليها[6]. وفي موقف الحسن البصريّ -وهو الموقف نفسه الذي نراه بصورة مخفّفة في ما استعرضه الغزالي (ت. 505هـ) في رسالته الموسومة باسم «مواقف العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء»- نجد حرصاً على عدم إتيان الحكّام، فالأولى أن يأتي الحاكم إلى العالِم -أو الصوفيّ- إن كان صادقاً في طلب النصح، أمّا إن لم يجد العالم

(1) يقترح هادي العلوي تراتباً بين درجات المعارضة عن أطياف المثقّفين: فالشعراء والأدباء كانوا منخرطين في حياة السلطة السياسيّة وبلاطها، يليهم الفقهاء الذين قبلوا مبكّراً بالتحالف مع الدولة، يليهم المتكلّمون، ثمّ الفلاسفة (الذين يقفون على الحياد غالباً)، ثمّ ينفرد الصوفيّة بالمعارضة التي لا تلين للسلطة السياسيّة. وهذا الترتيب ترد عليه اعتراضات شتّى تُظهر انحياز العلوي إلى تصوّف مشاعيّ متخيّل.

(2) Hodgson. P272.

(3) انظر: نوح فيلدمان، صعود وسقوط الدولة الإسلاميّة، ترجمة الطاهر بوساحية، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص67-70.

(4) عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص154.

(5) انظر رسالته إلى عمر بن عبد العزيز المثبتة في العقد الفريد في: بدوي، ص177-179.

(6) بدوي، ص192 وما قبلها.

بدّاً من لقاء الحاكم، فإنّ واجبه ألا يكتم النصح، وهو نصحٌ غالباً ما يتوجّه إلى قلب الحاكم وضميره، لا إلى سياساته التفصيليّة.

كان فساد السلطة وظلمها وترفها ودنيويّتها أمراً بدهيّاً مستقراً في ضمير المسلمين، حين يقارنون حالها بما كانت عليه في زمن النبيّ ﷺ وخلفائه الأوائل. وإذا كان بعض الفقهاء قد قبلوا العمل للدولة واختراع الحيل الفقهيّة لها وأسبغوا من ثمّ شيئاً من الشرعيّة عليها (وإن اجتهد بعضهم في نصح الولاة وإقامة الشريعة من داخل مؤسسات الدولة)، فإنّ الصوفيّة قد اختاروا في تلك المرحلة المبكّرة درجة قصوى من الإعراض عن السلطة السياسيّة ومن اعتزالها، وكانوا آخر فرق أهل السنة اتصالاً بالدولة وقبولاً بالاتصال بممثّليها[1].

كثيراً ما يُنظر إلى هذا الاعتزال للسياسة بوصفه نوعاً من العطالة والانسحاب السلبي الذي ترك الساحة للسلطة السياسيّة المستبدّة لتفعل ما تشاء[2]. ولكنّ هذا الاعتزال كان ولا شكّ نوعاً من المعارضة الصامتة، التي تكشف باستمرار عن فساد السلطة وانعدام شرعيّتها الأخلاقية والدينية، وتعمل في المقابل على تأسيس سلطة اجتماعيّة موازية لها ومستغنية عنها. وقد بلغ إعراض الصوفيّة حدّاً مفرطاً لا يُمكن معه إلا رؤية مضامين معارضة صريحة، توجّه رسالة لا لبس فيها بأنّ هذه السلطة فاسدة وكلّ ما يمتّ إليها فاسد، وإن لم تقدّم بديلاً لها.

(1) يُمكن التأريخ لتقارب الصوفيّة مع الدولة في العصر السلجوقي في النصف الثاني من القرن الخامس، فقد اتصل القشيري (ت.465هـ) بنظام الملك السلجوقي، ولحقه الغزالي (ت.505هـ). واتضحت ملامح هذا التقارب مع تحالف أبي حفص السهروردي (ت. 632هـ) مع الخليفة الناصر (ت. 623هـ) في أندية الفتوة، حيث دعم الناصر أندية الفتوة الصوفيّة ثمّ ترأسها في محاولة لتمتين النظام الاجتماعي الداخلي في دولته التي انحصرت رقعتها في بغداد وما حولها.

(2) انظر: العروي، مرجع سابق، ص28-29. ومحمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص252.

في القصة شبه الأسطوريّة، يرفض إبراهيم بن الأدهم (ت. 165) ميراث أبيه لأنّه أمير، وينطلق إلى الغرب للعمل في البساتين ومجاهدة البيزنطيين. أما في العصر الذهبيّ للتصوّف البغدادي -النصف الثاني من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع- حين أصبحت بغداد مركزاً نشطاً لدوائر الصوفيّة، نجد أنّ أوّل ما فعله أبو بكر الشبليّ (ت. 334هـ)، ذو النسب التركي، عند توبته كان ترك مهنة الحجابة عند الخليفة الموفق (ت. 278هـ)، بل إنّه طاف في الولايات طالباً الصفح عن أيّ مظلمة يُحتمل أنّه ألحقها في عمله[1]. لم تكن هذه حالات فرديّة، فمبدأ الإعراض عن السلطة كان راسخاً نظرياً حتى في دوائر العلماء من غير الصوفيّة، ولكنّه كان أشدّ رسوخاً على المستوى العملي في دوائر المتصوّفة، ذلك أنّ المتصوّفة لم يكتفوا بالنظر إلى صور الأعمال من حلالٍ وحرام، بل نظروا إلى النوايا، فهي المقدّمة عندهم، فإذا كان الفقيه المشتغل بعلوم الظاهر يرى في قبول عطايا الخليفة معصية تستوجب الاستغفار، فإنّ الصوفيّ (الفقيه الحقّ) يرى ذلك كاشفاً عن فساد القلب وتمكّن حبّ الدنيا منه. وقد بلغ بالجنيد (ت.297)، وهو شيخ الطائفة (أي الممثل النموذجي للتقليد الصوفي)، أن خاصم اثنين من أكابر الصوفيّة لمّا وليا القضاء، أحدهما عمرو بن عثمان المكّي (ت. نحو 291هـ) الذي ولي قضاء جدّة فقاطعه الجنيد ورفض الصلاة عليه[2]، وثانيهما هو رويم البغدادي (ت. 303هـ) الذي قسا عليه الجنيد لما تولى القضاء، فقال: «من أراد أن ينظر إلى من خبأ في سره حبّ الدنيا عشرين سنة فلينظر إلى هذا!»[3].

بالغ الصوفيّة في النأي بأنفسهم عن كلّ ما يمتّ للسلطان بصلة، فتورّعوا عن الغزل في ضوء مشاعل السلطان، والأكل مما سُقي بماء السلطان، وقرّعوا ممثّلي السلطة

(1) فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، تحقيق محمد أديب الجادر، دار المكتبي، دمشق، 2009، ص531.

(2) الخطيب، تاريخ بغداد، نقلاً عن لويس ماسينيون، آلام الحلاج، ترجمة الحسين منصور الحلاج، دار قدمس، بيروت، ط1، 2004، ج1، ص105-106.

(3) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق، دار الفكر، بيروت، 1996، ج10، ص202.

بوصفهم مشاركين في الظلم، بل إنّهم نهوا عن التبسّم في وجوههم أو إرشادهم إلى الطريق، كما نهوا عن النظر إلى قصور الملوك والاستظلال بظلّها[1]. لا يبدو أنّ هذه المعارضة كانت فاعلة على المستوى الاجتماعي أو مؤلّبة للعامّة -باستثناء حالة الحلاج التي سيأتي تفصيلها- ولكنّها كانت شديدة الأثر على المستوى الرمزيّ، وهو مستوى يُمكن أن يتسرّب إلى فعل اجتماعي في ظروف مواتية.

إنّ المثال الصوفيّ يدعو إلى التحلّي بحريّة الباطن، التي توفّر للصوفيّ أعلى درجات الغنى، وتجعله مستغنياً قلبيّاً عن تتبّع ما في أيدي الخلائق، وتحرّر القلب من الخوف إلا من الله. كان هذا المثال أكثر حضوراً في التصوّف المبكّر بحكم الطبيعة الفرديّة له، فلم يكن لدى الصوفيّة نظام هرميّ متين، ولا مؤسسات متماسكة. لا يُعجب هذا النموذج رجل البلاط، فهو نموذجٌ لا يُمكن التفاهم معه ولا توقّع سلوكه، ولا يُمكن -نظرياً على الأقل- إخضاعه لسياسات الترغيب والترهيب، ولكنّه نموذجٌ يُعجب العامّة، ويُثير فيهم إعجاباً بنوعٍ غير مألوف من الخلاص الدنيوي والأخروي، خلاص لا يتحقّق بالامتلاك، وإنّما بالترك. والحقيقة أنّ السلطة السياسيّة ما كانت لتعبأ بنفرّ من المُعرِضين عن أبّهتها وجلالها، لولا أنّ هؤلاء الصوفيّة قد بدؤوا يكسبون قلوب الناس، الذين رأوا فيهم نماذج أخلاقيّة رفيعة، وجرأة بطوليّة تستهين بالموت[2]، وهو أمرٌ مقلق لأيديولوجيا السلطة، ومزعزع لشرعيّتها.

---

(1) انظر مجموعة من شواهد ذلك في: محمد حلمي عبد الوهاب، ولاة وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص219-226. ومن اللافت أنّ التورّع عن الاستظلال بظلّ عمارات الظلمة قد ورد عن الشعراني، الصوفيّ المتأخّر من القرن العاشر، والمتهم بمهادنة الأمراء وتجميل صورتهم.

(2) نعلم أنّ أبا الحسين النوري قد تقدّم أصحابه إلى السياف في محنة غلام خليل، وأنّ الحلاج خرج يتبختر في قيده إلى الصلب.

كان الصوفيّة ألصق بالعامّة والطبقات الدنيا من غيرهم من طوائف العلماء[1]، فلم يتمايزوا عنهم، بل كانوا متصلين بفئات المجتمع الدنيا من «الشطارين والعيارين والفتيان»[2]، وكانوا لا يرعوون عن مخالطة الحشاشين ومدمني الخمر والمخنثين من الفئات المرذولة[3]. فالصوفيّ لا يرى في نفسه فضلاً على أحدٍ من الخلق، وهو «عون للغريب... مرجوّ لكلّ كربة»[4]. أسهم في ذلك أيضاً أنّ الصوفيّة كانوا ينحدرون في الغالب من طبقات حضريّة دنيا، وكانوا يختارون مهناً حرفيّة[5]، إذ إنّهم يرون عمل اليد أشرف من عمل السوق أو الارتزاق بالعلم[6]. ثمّ إنّ الصوفيّة كانوا يرون في خدمة الخلق وإطعام الطعام وإيجاد الراحة لهم فضلاً لا يعدله شيء[7]، بل إنّ مبالغاتهم وصلت حدّ تفضيل إطعام الفقراء على أداء الحجّ، على الأقل بعد أداء الفريضة للمرّة الأولى[8].

إذاً، تمتّع الصوفيّة في أعين العامّة بصورة بطوليّة، نتيجة زهدهم الفائق بما في أيديهم والتزامهم التعبّدي الصارم واستهانتهم بالملوك. وتنامى ذلك بفعل نظريّة الولاية الصوفيّة وتجسّدها في ما يروى عنهم من كرامات، فمنحهم ذلك بين العامّة أعلى درجات

---

(1) يستثنى من ذلك أهل الحديث واتصالهم بمطوّعة بغداد وغيرهم من الفئات الدنيا. وبين أهل الحديث (الحنابلة بالأخصّ) وصوفيّة بغداد صلاتٌ وتشابهات تستحقّ العناية، بعيداً عن التصوّر السائد عن خصومتهم.

(2) محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص71.

(3) عبد الوهاب الشعراني، الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، تحقيق حسن محمد شرقاوي، دار المعارف، القاهرة، 1991، ص73.

(4) القشيري، ص86.

(5) Hodgson, Vol2, P202.

(6) أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ج2، ص36،35.

(7) انظر شيئاً من أقوال الجيلاني في ذلك في: هادي العلوي، ص234.

(8) وهي التهمة التي ناقشها القاضي أبو عمر المالكي قبل إدانة الحلاج. انظر ماسينيون ص458.

السلطة الكاريزماتيّة، التي يلجأ إليها الناس في الشدائد. وهكذا، ازدهرت شعبيّة الصوفيّة الاجتماعيّة، إلى حدّ يُثير غيرة السلاطين وقلقهم[1].

بلغت شهرة الجنيد في بغداد حداً تعادل معه شهرة الخليفة[2]، وقيل «كان في بغداد خليفتان، أحدهما الخليفة العباسي، والآخر عبد القادر»[3]. كانت هذه السلطة الرمزيّة والكاريزماتيّة تقلق رجال الدولة. وبناء على ذلك، حتّى لو لم يكن الصوفيّ حريصاً على معارضة الدولة أو مواجهتها، وحتّى لو لم يعلن إنكاره وتشنيعه عليها، فإنّ الدولة كانت تستشعر الخطر المنافس لها على المكانة الاجتماعيّة، وتُدرك أنّ اتساع شعبيّة الصوفيّ يعني تزايد السخط والاستياء من سياساتها الجائرة. ولذلك مثالٌ في قصّة أبي مدين الغوث، الذي كثر عليه الناس، فحرّض عليه بعض علماء الظاهر السلطانَ قائلين له: «أتباعه كثيرون في كلّ بلد»[4].

أسهم تيار واسع من الفقهاء في تحفيز الصراع الكامن بين الصوفيّة والسلطة السياسيّة، فكانت غالب محن الصوفيّة بتحريضٍ من الفقهاء، وهو تحريض يجد له عند رجال البلاط حماسةً واستعداداً، فيشترك الفقيه ورجل الحاشيّة في الإيعاز للحاكم أو الخليفة بضرورة إعدام الصوفيّ أو حبسه أو نفيه أو إتلاف مؤلفاته. يحمل الفقيه دم الصوفيّ المهدور في رقبته نيابة عن الخليفة ويثبت ذلك في نصّ حكم الإعدام[5]. وليس دور الفقهاء هذا بمستغربٍ في ظلّ الحدّة التي أبداها الصوفيّة تجاه أهل الظاهر وازدراء

(1) في رواية أسطوريّة ذات دلالة يروي ابن كثير أنّ البربهاري (ت. 329هـ) عطس يوماً «وهو يعظ الناس، فشمّته الحاضرون، ثمّ شمّته من سمعهم، حتى شمّته أهل بغداد، فانتهت الضجّة إلى دار الخلافة، فغار الخليفة من ذلك».
انظر: البداية والنهاية، ج11، ص227.

(2) محمد حلمي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص209.

(3) هادي العلوي، ص243.

(4) رواه أحمد بن خالد الناصري في الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. نقلاً عن: هادي العلوي، مدارات صوفية، مرجع سابق، ص422.

(5) ماسينيون، ص481.

بعضهم لعلوم الشريعة في مقابل الحقيقة الباطنة. بل يُمكن القول بأنّ ذمّ الصوفيّة الأوائل للفقهاء المشتغلين بالرسوم من العلوم، التاركين لحقيقة التقوى والعلم، كان ذمّاً مستبطناً للدولة وللتحالف معها وتبرير ما تنطوي عليه بنيتها من تفاوت طبقيّ وترف ومظالم.

على المستوى الفلسفي والنظري الخالص، يحلو لي القول بأنّ الأخلاق الصوفيّة تنفي الحاجة إلى الدولة من الأساس، فالدولة تقوم على الأخلاق الهوبزيّة الذئبيّة الصراعيّة، فإذا تخلّص المجتمع -وهذا مستحيلٌ في الظاهر- من أخلاق الأنا والتملّك والتسيّد، وتحلّى بأخلاق الباطن من إيثار ومحبّة وإفناءٍ للحظوظ، فإنّ الحاجة للدولة ستنتفي: هذه هي اليوتوبيا الصوفيّة[1]. لقد اختلف أوائل فرق المسلمين في ما إذا كانت الإمامة واجباً شرعيّاً أم عقليّاً مناطاً بمنع التظالم وتحقيق العدل. لم يُقدّم الصوفيّة مشروعاً واضح المعالم بهذا الخصوص، ولكنّ منهجهم كان قائماً على إصلاح القاعدة وتزكية عموم المجتمع[2]. ومن ثمّ فإنّ الصوفيّ بمجرّد وجوده يُمثّل تقويضاً رمزيّاً لبنية الدولة، ويمثّل عنصر قلق وإزعاج للسلطة السياسيّة[3]، فهو بأخلاقه التي تقوم على الإيثار والاستغناء والتخلّي عن حظوظ النفس، يكسر بنية الصراع على المصالح التي تُنظّمها الدولة وتقف على هرمها، ويكشف فسادها الأخلاقيّ والديني.

أضف إلى ذلك أنّ المتصوّفة، لما أحكموا بنيانهم النظريّ، بنوا عالماً موازياً لعالم السلطة السياسي، فمملكتهم هي مملكة الباطن، يرأسها القطب وتتراتب تحته هرميّة تبدأ

(1) يُمكن أن نقرأ عمل طه عبد الرحمن «روح الدين» بوصفه تعبيراً فلسفيّاً عن هذا المثال الصوفي حين يتناول السياسة فينفي مبدأ السياسة بوصفها تدبيراً لصراع المصالح من أصله، إذ غاية سعي الصوفي المتخلّق هو نفي أخلاق «الأنا» القائمة على شهوة التسيّد، عبر تزكية النفس وتحريرها.
انظر: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(2) محمد حلمي عبد الوهاب، ص228.

(3) المرجع السابق، ص209.

بالأوتاد فالأبدال فسائر الأولياء[1]، وهي مملكة تُشرف على شؤون العالم كلّه، ولولاها لانهار نظام العالم، فهي تدبّر أمور البشر والطبيعة -بإذن الله- وحقيقٌ بالعامّة أن يلجؤوا إلى هذه السلطة الأعلى بدلاً من اللجوء إلى أبواب السلاطين الظلمة. تنطوي هذه النظرة على إعراضٍ مطلق عن السلطة السياسيّة، فتُفقدها أهميّتها وموقعها المركزيّ في الوجود الاجتماعي. فالعامة «تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة، أما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنّها مولعة أيضاً بحديث الأمراء والجبارة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم وجريان أحكامه عليهم ونفوذ مشيئته... والانتقام منهم»[2]. إنّها نظرة اعتبار، لا نظرة إكبار.

حالة الحلاج

تُمثّل حالة الحلاج حالةً فارقة في علاقة التصوف المبكّر بالسلطة السياسيّة، فهي في بعض وجوهها تمثّل استثناءً وخروجاً عن القاعدة التي حكمت علاقة التصوف المبكّر بالسلطة السياسةّ «لا خروج ولا كتمان»، وفي بعض وجوهها الأخرى تمثّل تكثيفاً لتلك العلاقة وأخذاً لها إلى نهايتها القصوى.

يقف المُدقّق متشكّكاً من الرواية الرسميّة التي صوّرت الحلاج زنديقاً، استحقّ الصلب والإعدام جزاء أقواله المريبة التي تصرّح بالاتحاد والحلول وتنتهك قواعد الشريعة وأصول الديانة[3]. ينبع هذا التشكّك من حقيقة أنّ الحلاج لم يكن أوّل، ولا آخر، من جهر بما يخالف المعلوم من الدين بالضرورة. فقبله بنصف قرن، كان أبو يزيد البسطامي (ت.261هـ) يصدع بأقوال لم تحتملها آذان الفقهاء ولا العامّة، الأمر الذي

(1) انظر الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ج2، ص 448،447.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، هنداوي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، هنداوي، 2019، ص488. والكلام على لسان أبي الحسن العامري.

(3) نجد ذلك مثلاً في قول الذهبيّ: «قتل الحلاج بسيف الشرع على الزندقة». انظر ترجمة الحلاج في سير أعلام النبلاء.

سبّب له النفي على أيدي العامّة، ولكن دون أن تمسّه يد الدولة أو تتعرّض له. بل الأغرب من ذلك هو أنّ الطبيب والفيلسوف أبا بكر الرازي (ت. 311هـ)، المعاصر للحلاج، والذي ألّف كتاباً بعنوان «مخاريق الأنبياء»، قد حظي بالتشريف من السلطة السياسيّة، فتمّ تعيينه مديراً لبيمارستان بغداد.

ما الذي جعل الحلاج ينال هذه العقوبة القصوى: السجن ثمانية سنوات، ثمّ الجلد فالصلب وتقطيع الأطراف، ثمّ قطع رأسه وإحراق جثمانه وتذريته في دجلة، في مشهد عقابيّ مروّع يستهدف الردع والتخويف، وأخيراً، منع كتبه من التداول لأكثر من مئة سنة وإجبار الورّاقين على إتلاف ما بحوزتهم منها؟ وما الذي جعله شخصيّة على هذا القدر من الإشكاليّة بين الصوفيّة أنفسهم: يرميه بعض معاصريه منهم بالعظائم ويعظّمه آخرون، بل ويناقض -ظاهراً- رفيقه الشبليّ فيه نفسه فيناجيه على صليبه ويسأله: ما التصوّف؟ فيجيبه المصلوب: ما تراه[1]، ثمّ يعاتبه: أولم ننهك عن العالمين؟ ثمّ يعلن بأنّه والحلاج على شيء واحد، ولكنّ الحلاج أظهر وكتم الشبلي[2].

تتنوّع التفسيرات وتتعدّد وتُجمع على أنّ مأساة الحلاج كانت ذات بعد سياسيّ لا ريب فيه، وأنّ إعدامه لم يكن بسبب شطحه وزندقته، فهذه التهمة، منذ أيام الأمويين، كثيراً ما كانت قناعاً يُبرّر عقاب الخصوم والمتجرئين على السلطة[3]. وفي فصول قصّة الحلاج ما يؤكّد «سياسيّة» الحكم، بدءاً من محاولة إدانته بعبارة عابرة أطلقها قاضي المحكمة أبو عمر المالكي حين سبّ الحلاج بقوله: يا حلال الدمّ!، فتمسّك الوزير الحاقد على الحلاج حامد بن العباس بها محوّلاً إياها إلى حكم قضائيّ، وصولاً إلى عبارة القاضي أبي عياش في إقناع الخليفة بالقول أنّ الحلاج لو بقي فإنّ ذلك سيؤدي إلى «زوال

(1) نقلاً عن: ماسينيون، ص507.

(2) المرجع السابق، ص508.

(3) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأوّل: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997، ص91.

السلطان»[1]. يُضاف إلى ذلك أنّ الحلاج صنّف رسائل سياسيّة لم تصلنا: «كتاب الساسة والخلفاء والأمراء» وكتاب «السياسة، إلى الحسين بن حمدان» وكتاب «الدرة: إلى نصر القشوري حاجب المقدر» وكتاب «كيد الشيطان وأمر السلطان»[2].

شهد الحلاج عصراً سياسياً مضطرباً، بلغت الدولة العباسيّة فيه حدّاً مسرفاً من الترف والبطش والضعف أيضاً (على إثر استبداد الترك وتمكنهم من التلاعب بالخلفاء وخلع من شاؤوا)، فقد شهد في حياته تناوب عشرة خلفاء على سدّة الحكم، آخرهم هو المقتدر الذي تولّى الخلافة بعمر الثالثة عشرة، منقاداً لأهواء وزرائه ومشورات أمّه، باطشاً بمن عارض خلافته من قضاة. لقد وقع اختيار الحاشية على المقتدر تحديداً لضعفه وسهولة التلاعب به، ولم يعد للخليفة سلطة فعليّة على إدارة الدولة[3]. مما يعكس حجم الفساد والبذخ في حياة البلاط وأولويّة الجانب العسكري في سياسة العباسيين آنذاك، الإحصائيّةُ التي أعدّها ماسينيون، اعتماداً على ما وثّقه الوزير علي بن عيسى، لنفقات الدولة في عامي 303 و304هـ: الجيش (76٪)، البلاط (16٪)، الإدارة والوزارة (3.3٪)، الشرطة (1.6٪) المعاشات والصدقات (2.1٪)[4]. لا شكّ أنّ هذه الحال كانت مثار سخط واسع، وهو الأمر الذي تأكّد في الاضطرابات التي شهدتها بغداد (18 ثورة ما بين 308 و320هـ) احتجاجاً على ارتفاع أسعار الخبز). ليس بمستغربٍ في هذه الحالة أن يكون لدى الحلاج وغيره طموحٌ إصلاحيّ (وربّما ثوريّ إن لم يكن ثمّة بد)، وهو أمرٌ تعضده شواهد أربعة، ميّزت الحلاج عن غيره من صوفيّة عصره:

1) كثرة أسفاره: فقد امتدّت أسفاره إلى الهند وخراسان وفارس وخوزستان وماصين وتركستان والحجاز والبحرين، وكان له في كلّ بلدٍ منها لقب يُعرف به بين

(1) ماسينيون، ص464.
(2) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص243،242.
(3) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخّرة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 2011، ص146.
(4) ماسينيون، ص355.

أتباعه[1] (فهل كانت رحلات دعويّة صرفة، أم أنّ هذه الألقاب كانت ذات طابع حركي ضروريّ في العمل التنظيمي)

2) اتصاله بحركات دينية - سياسية معارضة: لا شكّ في سنّية الحلاج، تبعاً لعقيدته التي كتبها في المحكمة[2]، واعتماداً على سنّية شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم (سهل التستري وعمرو بن عثمان المكي)، واعتماداً على إنكاره على الشيعة وعدم اعترافهم به كواحد منهم، بل وتآمر الكتبة الشيعة في البلاط على إعدامه. ولكنّه على خلاف غيره من الصوفيّة اتصل بحركات سياسيّة ودينيّة مختلفة من شيعة وقرامطة. (فهل كان الحلاج ينشد نوعاً من التعاون مع القرامطة بالأخص، وهم الذين كانت شوكتهم ما تزال قويّة، وهل لصدور أمر ملاحقته في عام 298 صلة بظهور الدولة الفاطميّة في حينه. لقد ترجم ابن النديم للحلاج ضمن الإسماعيلية ووصفه بأنّه كان «جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم، يروم إقلاب الدول»[3] واتهمه بذلك مؤرخو الدولة كالتنوخي والصولي).

3) اتصاله بالعوام: صحيحٌ أنّ الصوفيّة كانوا ملاذاً للعامّة وأبطالاً لهم، إلا أنّ تعاليم التصوّف ودوائر التلمذة ظلّت ذات طابع سرّي، وظلّ التغيير الذي يأمل الصوفيّة بإحداثه في المجتمع تغييراً بطيئاً معتمداً على تزكّي المجموع بتزكّي أفراده. أما الحلاج، فإنّه حين عاد من حجّه الثالث عام 291 هـ أخذ يدعو العامّة في الأسواق والمساجد، واجتمع إليه خلق كثيرٌ في بغداد وفي غيرها، واعتقدوا فيه الولاية لما كان يُظهره من كرامات (حيل وشعوذة باتهام خصومه). فكانت له سلطة اجتماعيّة لا يستهان بها، الأمر الذي خوّف قاتليه من حدوث ثورة اجتماعيّة بسبب موته.

---

(1) انظر رواية ابن باكويه عن ابنه حمد في: ماسينيون، آلام الحلاج، مرجع سابق، ص56.

(2) ماسينيون، ص441.

(3) ابن النديم، ص241.

4) نفوذه في البلاط: اكتسب الحلاج شعبيّة ونفوذاً خارج دوائر الصوفيّة، فقد صحب أهل الدنيا كما يروي ابنه[1]. واستمال إليه بعض عمال البلاط من كتبة وحجّاب، بل إنّ نفوذه وصل إلى دار الخليفة المقتدر وأمّه شغب. فهل كان هذا الصوفي -الزاهد في بدايات طريقه- يأمل بإقناع الخليفة وحاشيته بالتغيير، وهل كان من في هذه الدوائر يعتقدون ولايته وقطبيّته.

تتنوّع القراءات، فيعدّه ماسينيون في «آلام الحلاج» داعية لثورة روحيّة غير سياسيّة، ولكنّه راح ضحيّة لخصومات الأحزاب السياسيّة على الوزارة، فأراد الوزير حامد بن العباس إعدامه لإضعاف حلف أنصار الحلاج من الكتبة القنّائيين والوزير عليّ بن عيسى، ومال ماسينيون في موضع آخر[2] إلى ربطه بثورة ابن المعتز المهزومة. ورآه العلوي ثائراً مشاعياً ذا أهواء قرمطية[3]، ويراه غيرهما قائداً لحركة سياسيّة تهدف إلى خلع العباسيين تحت شعار الدعوة إلى آل عليّ، وإن كان في الحقيقة يدعو إلى نفسه[4].

لم يكن الحلاج أوّل من اضطهد من أهل التصوّف، فقبل 47 عاماً من صلبه، شهد صوفيّة العراق محنة كبرى بعد تحريض الشيخ الواعظ غلام خليل (ت. 275هـ) للخليفة الموفق على اعتقال سبعين من الصوفيّة (منهم الجنيد وعلى رأسهم أبو الحسين النوري (ت. 295هـ)) وإعدامهم بذريعة الزندقة لقولهم بالمحبّة الإلهيّة. مرّت المحنة بسلام وخرج الصوفيّة بعد اقتناع الخليفة ببراءتهم. ولكنّ هاجس المحنة ظلّ حاضراً بين الصوفيّة، وهو ما دفعهم ولا شكّ لنوعٍ من التخفّي والحرص على عدم إظهار مذهبهم

(1) ماسينيون، ص56.

(2) انظر: لويس ماسينيون، دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: «الشهيد الصوفي في الإسلام» في عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1964، ص 71. وفي آلام الحلاج، ج1، ص398.

(3) هادي العلوي، ص218-226.

(4) انظر: عبد القدوس الهاشمي، أسس تنظيما سرياً لإسقاط العباسيين فصلبوه ثلاث مرات وقطعوه وأحرقوه.. الحلّاج صوفي ثائر أم زنديق مارق؟، موقع الجزيرة نت، 14-1-2020:
shorturl.at/koDJ6

على العلن. كان خروج الحلاج على قواعد السرّيّة أحد مآخذ صوفيّة عصره عليه، ذلك أنّه أباح سرّ التصوّف وعرّضهم لسخط الخليفة وتشنيع الفقهاء. من جهة أخرى، كان إعدام الحلاج خلاصةً صارخة لحالة التوتّر الكامن بين الصوفيّة والسلطة السياسيّة مدعومة بسلطة بعض الفقهاء.

وأياً تكن القراءة الأصوب، فإنّ إعدام الحلاج قد ترك أثراً كبيراً على مسلك التصوّف السياسيّ من بعده، فتعاظمت حاجة التصوّف إلى السريّة والترميز اللغوي في مذهبه النظريّ، وتقزّمت آماله الإصلاحيّة وتطلّعاته التغييريّة، وازدادت حاجته إلى عقد صلاتٍ مع الدولة لجملة من العوامل الداخلية والخارجيّة التي استقرّت في القرن السادس. أما **العوامل الخارجية** فتتعلّق بـ:

1) تحوّل النظام السياسي وضعف البيروقراطيّة المركزيّة وبروز ما يُسمّيه مارشال هودجسون نظام «الأمراء والأعيان» الذي أرسى حالةً من التوازن بين السلطة الاجتماعيّة وسلطة الدولة ووزّع مهمّات الحفاظ على النظام الاجتماعي بينهما.

2) إحياء المذهب السني على يد السلاجقة في وجه البويهيين والفاطميين وصنوف الباطنيّة، وهو مسعى رحّب به صوفيّة أهل السنة والجماعة.

أما **العوامل الداخليّة** فهي:

1) تطوّر المؤسسات الصوفيّة ونموّ الطرق التي باتت تحوز أوقافاً وزوايا وأملاكاً يُديرها مشايخ الطرق، وترعى بعضها الدولة. والفرد أكثر حريّة وحركيّة من المؤسّسة التي تتوخى الحفاظ على مصالحها ومكتسباتها.

2) انتشار التصوّف شرقاً وغرباً خارج المنطقة المركزيّة واكتسابه طابعاً محليّاً، أضعف من طابعه العالمِ ودمجه بالتقاليد المحليّة.

3) استقرار التقليد الصوفيّ ودخوله طور التفنّن الأدبي والفلسفي.

تتوّجت صيرورة التقارب البطيء هذه في نوع من التحالف الوثيق بين الدولة وبعض الطرق الصوفيّة، الذي ظهر جليّاً في الإمبراطوريات الكبرى في القرن الخامس عشر: الإمبراطورية العثمانية والصفوية والتيموريّة الهنديّة (وإن لم يكن هذا التحالف مطّرداً، فقد ظلّت بعض كبرى الطرق ذات طابع معارض)[1]. ولكنّ هذه الصيرورة لم تعنِ نهاية محن الصوفيّة ولا انتهاء تقليد الإعراض والمعارضة السياسيّة في أوساطهم، فالتصوّف وإن تحوّل إلى حركة اجتماعيّة، فإنّ منزعه الأوّل يظلّ مسلكاً فرديّاً عصيّاً على الضبط والتأطير. ولذلك لم يكن الحلاج أيضاً آخر «شهداء» التصوّف، فقد لحق به عين القضاة الهمداني مصلوباً (ت. 525هـ)، وشهاب الدين يحيى السهروردي مسجوناً (ت 586هـ)، ثمّ عماد الدين النسيمي مسلوخ الجلد (ت. 820هـ)، وهي ميتات مشهديّة تهدف إلى ترسيخ هيبة الدولة في العقول وحفر الانتقام على أجساد المُعذّبين، وتندرج تحت ما درسه ميشيل فوكو في بند «التعذيب العلني»، والذي -وللمفارقة- يترك لدى المتفرّجين شعوراً مختلطاً بين الشفقة والإعجاب[2]. ولكنّ هذا الإعجاب الخفيّ قد يتعاظم إذا ما واجه المقتول موته وتعذيبه بروح الشجاعة واليقين. هكذا تحوّل صرعى التصوّف من زنادقة في أعين الفقهاء إلى أبطال أسطوريين في أعين العامّة تُغنّى باسمهم القصائد، وتردّد في باطنها صدى الخصام المديد بين تاج العرفان وتاج السلطان.

* * *

(1) يُمكن عقد المقارنة مثلاً بين الطريقة الجشتيّة التي اختارت اعتزال الحكّام الهنود وتسامحت مع الهندوس مع الطريقة النقشبنديّة في وسط آسيا، التي عقدت صلات وثيقة مع الحكّام وركّزت على وجوب الجهاد، أو مع الطريقة البكتاشيّة التي انسلك فيها جنود الإنكشاريّة العثمانيّة. بالمثل، يُمكن رؤية هذه الاختلافات في المرحلة الاستعماريّة بين طرق ناضلت ضدّ المستعمرين (السنوسيّة، والقادريّة وغيرهم) وطرق مهادنة مثل التيجانية.

(2) انظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص52.

التصوف الإسلامي:
التجلي الروحاني والأداء السياسي

حسن أبو هنيّة

مقدمة

ينطوي التصوف الإسلامي على قدرة استطرادية تأويلية فائقة، وتحققات واقعية متعددة، وإمكانات نظرية واسعة، إذ يقع التصوف في سياق التجربة النفسية والخبرة الذاتية الفردية المتغيرة، وفي سياق الحركات الاجتماعية التي تخضع لديناميكيات سسيولوجيا التحولات، فالتصوف ظاهرة دينية فردية واجتماعية تاريخية معقدة ومركبة، احتوى في بنيته ومكوناته وممارساته على مدارس وتوجهات نظرية وعملية عديدة. ورغم أن التصوف اشتهر بأبعاده وتجلياته الروحانية الفردية عند المتأخرين، إلا أنه لم ينفصل مطلقا عبر تشكلاته الإيديولوجية وتحققاته التاريخية عن البعد المادي الاجتماعي، وطبعت ممارساته الأداءات السياسية.

وسوف نقوم في هذه الورقة بفحص التصوف كأيديولوجية دينية نظرية، وممارسة تاريخية، ومحاولة الكشف عن جملة من الأساطير التي حيكت حول التصوف، وفي مقدمتها الاعتقاد أن التصوف ظاهرة ثورية روحانية فردية فقط، كما تصر «الديانة الليبرالية»، لا صلة لها بالواقع الاجتماعي المادي، ولا اتصال لها بالممارسات والأداءات السياسية، ثم التعريج على أسطورة عودة التصوف بافتراض أنه كان غائبا، انسجاما مع افتراضات الحداثة ونظرية التحديث حول أفول الدين بصيغتها الوضعانية المتطرفة

والسسيولوجيا الكلاسيكية، وهي أساطير جرى التعامل معها على مدى عقود كمسلمات دون فحصها، وتبيّن مصادرها المؤسسة وأهدافها ومراميها.

ماهية «التجلي الروحاني» والأبعاد الأيديولوجية والسياسية

إن حصر التصوف وقصره على المجال الروحاني تكاثر لدى المتأخرين والمعاصرين، إذ اشتهر التصوف بأبعاده وتجلياته الروحانية الفردية باعتبار الروحانية فضيلته الأساسية الكبرى[1]، وتقع مقولة قصر التصوف على المجال الروحاني في خانة الأساطير الثقافوية الاستشراقية البروتستانتية والعلمانية الليبرالية الحديثة، التي قامت على تعريف علماني مخصوص للدين بعدّه ظاهرة فردية تنشأ عن علاقة تقوم على الدخول في نسق رمزي مع قوى متعالية، وكونه اعتقادا مشوها عن الطبيعة الحقة للعالم وللقوى البشرية، حيث تتباين المقاربات والنظريات في التوصل إلى نموذج تفسيري موحد لمقاربة الظاهرة الدينية نظراً للاختلاف حول مقاربة الدين باعتباره ثقافة، أو هوية أو علاقة أو ممارسة أو سلطة[2]، إذ بيّن طلال أسد أن مفهوم الدين كاعتقاد هو نفسه جزء من الإطار العلماني المعياري الذي لا تستثمر فيه مادية الدين الخاصة[3]، وقد هيمنت نظرية العلمنة حسب خوسية كازانوفا، وبقيت صالحة لقراءة مختلف التحولات الدينية التي شهدها العالم، إلى حدود بداية الستينيات من القرن الماضي، حيث بدأت تظهر العيوب الأولى للنظرية،

---

(1) اشتهر التصوف الإسلامي باعتباره ثورة روحية لدى معظم المستشرقين، وقد عَنْوَن جوزيبى سكاتولين كتابه بـ«التجليات الروحية في الإسلام»، وإريك يونس جوفروا، الذي عَنْوَن كتابه بـ«المستقبل للإسلام الروحاني»، وممن تأثر بهذا التوجه من العرب المعاصرين، محمد مصطفى حلمى، حيث عنون كتابه في التصوف بـ «الحياة الروحية في الإسلام»، وكذلك أبو العلا عفيفي الذي عنون كتابه بـ «التصوف، الثورة الروحية في الإسلام».

(2) لمزيد من التفصيل حول المعاني المستخدمة المختلفة للدين، انظر: ليندا وودهيد، خمسة مفاهيم للدين، ترجمة طارق عثمان، مركز نهوض للدراسات والنشر، 2019، على الرابط:
https://nohoudh-center.com/%D8%AE%D9%85%D8%B3%D8%A9-

(3) انظر: صبا محمود، الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقلية، ترجمة كريم محمد، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت الطبعة الأولى، 2018، ص52.

وللمرة الأولى أصبح بإمكان فصل نظرية العلمنة عن أصولها الأيديولوجية في النقد التنويري للدين والتمييز بين نظرية العلمنة، بوصفها نظرية التمايز الحديثة المستقلة ذاتياً للنطاقين الزمني والديني وبين المقولة التي ترى أنه نتيجة صيرورة التمايز الحديث سوف يكون التآكل التدريجي للدين، ثم أفوله، واندثاره أخيراً[1].

تقع أسطورة قصر التصوف على الفردانية والروحانية كنتيجة لنقد مقولة الدين، إذ تصبح الروحانية متعارضة مع الدين، والتي تعتبر فردية وشخصية تركز على الشعور والتجربة بدلا من الانخراط في عقيدة معينة، وقد ارتكز التنظير للروحانية بشكل كبير على خطاب العلمانية لدرجة الاحتفاء بهذا التقليد الفكري السياسي[2]، ورغم تشابه مفهوم الروحانية في التصور الصوفي الإسلامي مع الروحانيات في الأديان الأخرى، إلا أن ثمة تباينات واضحة معها، ولكنها تصبح متناقضة مع التصور العلماني الليبرالي للروحانية، فمن جهة نستكشف أفكار الشيخ محي الدين بن عربي في بحثه عن الحقيقة كمقاربة فكرية مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، إذ تعني الروحانية حسب فوكو: «مجموعة من التمارين والاختبارات التي يلزم إجراءها على الذات لكي تتمكن من الوصول إلى الحقيقة»[3]، وتشترط الروحانية بحسب فوكو «على الذات أن تتحول وتتغير وتنتقل وتصبح وتصير في بعض الحالات وإلى درجة معينة غيرها أو ذاتها، أي أن تصبح شيئا مغايرا لذاتها من أجل أن تتمكن من بلوغ الحقيقة»[4]، وهي البحث والممارسة

(1) انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص32-34.

(2) انظر: كيري ميتشل، سياسة الروحانية: لبرلة تعريف الدين، ضمن ماركوس درسلر وأرفيند مانداير، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة حسن احجيج الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص192-193.

(3) انظر: ميشيل فوكو، الانهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد ازويتة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص7.

(4) انظر: ميشيل فوكو، تأويل الذات دروس ألقيت في «الكوليج دو فرانس» لسنة 1981-1982، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص24-25.

والتجربة التي من خلالها تجري الذات على نفسها مجموعة من التحوّلات الضرورية للوصول إلى الحقيقة.

الروحانية إذن هي مجموعة من الأبحاث والممارسات والتجارب التي يمكن أن تكون أشكالا من التطهير أو الزهد أو الاعتكاف أو التنسك أو أشكال من التوبة.. والتي تشكل بالنسبة للذات وكينونتها، وليس المعرفة، الثمن الذي يمكن أن يؤدّى للوصول إلى الحقيقة[1]، إذ يسمي فوكو مقدرة الذات على معرفة الحقيقة «فلسفة»، أو هي الفكر الذي يتساءل عما يسمح للذات بأن تبلغ الحقيقة، ويطلق مصطلح الروحانية على التحولات والممارسات التي تقوم بها الذات من أجل أن تتوصل للحقيقة وتبلغ ماهيتها. وهنا تبدو فكرة الروحانية إذا ما قارناها مع التصوف الإسلامي مألوفة ووثيقة الصلة برموز التصوف، فالحقيقة عند المتصوف ليست سوى انكشاف غيبي أو اطلاع على سر ميتافيزيقي لا يتحقق إلا بإخضاع الذات لتهذيب روحاني قائم على تحولات صارمة على مستوى كينونة الذات أو النفس[2]، وهذا ما يتجلى في كتابات ابن عربي، حيث تقول كلود عداس في كتابها ابن عربي سيرته وفكره: «إن الفتح وهو يدل من الناحية الاشتقاقية على الانفتاح ويستعمل في القاموس التقني للتصوف للدلالة على الانفتاح الروحاني، على الإشراق الذي يسجل بلوغ منزلة عليا في السفر الروحاني لا يتم أو يحدث عادة إلا بعد مدة طويلة من الرياضة»، هذا الإشراق الذي هو طريق لمنزلة متعالية من الروحانية لا يتحقق إلا بالرياضة، فالرياضة حسب ابن عربي «عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى»، ومن ثم مجاهدة النفس في خلوة أو عزلة حقيقية للتفكير المطلق البعيد عن كل ما يكون عائقا للفكر أو الذات[3].

(1) انظر: ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، مرجع سابق، ص13.

(2) انظر: السَّفر الرّوحي إلى الحقيقة، صحيفة الاتحاد، الملحق الثقافي، 14 فبراير 2018، على الرابط:
https://www.alittihad.ae/article/11255/2018/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%91%D9%8E%D9%81%D8%B1-

(3) انظر: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2014، ص71-76.

رغم التشابه الظاهري بين روحانية التصوف الإسلامي ومفهوم الروحانية كما يحدده فوكو من منظور الذات والحقيقة والحرية، لا بد من الحذر من مفهوم الحرية الليبرالي، إذ ينشد الصوفيّ الحريّة من كلّ شيء، من كلّ «سوى» و«غير» ليخلص لله عزّ وجلّ[1]. ذلك أن الاشتراك اللفظي لمفهوم الحريّة لا يشير إلى التطابق في مفهومه الليبرالي والصوفي، فمقام الحريّة أصيل، ومبدأ غير مستعار، في الطريق الروحي عند الصوفيّة[2]، لكن الصوفيّة لم ينشدوا الحريّة المطلقة، ولا قصدوها لذاتها وبذاتها، بل كانت عندهم هي الوجه الآخر للعبوديّة الحقّة، فالحريّة قيمة سلبيّة أمّا العبوديّة فهي القيمة الإثباتيّة[3].

في سياق الكشف عن العلاقة بين التصوف الروحاني والأبعاد الإيديولوجية والسياسية تفكك روز ماري هيكس في مقالتها «الدين المقارن وتأثير الحرب الباردة في تحوّل التصوّف الهندي - الفارسي إلى حداثة إسلامية ليبرالية»، العلاقات المعقدة القائمة بين سياسة الحرب الباردة وبناء المؤسسة الأكاديمية، كما تكشف عن ذاتها في التصورات الأميركية الشمالية للتصوف الإسلامي، وتتبع تاريخيا الشبكات الفكرية والسياسية، التي تتمركز تشكيلاتها حول تصوف إسلامي يقوم على مفاهيم العقلانية والحرية والإيمان الفردي مع ميول بروتستانتية واضحة، في إطار مشاريع سياسية لصناعة الدين بخلق دين إسلامي

(1) بل إنّ بعض شطحات الصوفيّة توحي في ظاهرها بإرادة التحرّر من «الله» أيضاً. انظر قول الحلاج: «أيّها الناس أغيثوني من الله...» في: علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1997، ص70-71.
وقول أبي طالب المكيّ، الذي نفّر العامّة عنه: «ليس أضرّ على المخلوق من الخالق». انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، 2003، ص171.

(2) لاحظ أنّ القشيري عقد في رسالته باباً لـ «الحريّة». انظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، 1989، ص378.

(3) يقول السراج الطوسي في باب من غلط في الأصول من الصوفيّة: «فظنّت الفرقة الضالّة أنّ اسم الحريّة أتمّ من اسم العبوديّة... وقد خفي على هذه الفرقة الضالة أنّ العبد لا يكون في الحقيقة عبداً حتى يكون قلبه حرّاً من جميع ما سوى الله عزّ وجلّ، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبداً لله».
انظر: السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص531.

يتوافق مع المصالح الغربية/ الأمريكية[1]، وبحسب هيكس «إن خلق تصوف عقلاني ومعدل بلغة حداثية تبقى ضرورية فقط للمنطق الحداثي والبروتستانتي والاستشراقي الذي صدرت عنه استعارات التصوف الفرداني والأخروي، وتنوه إلى وجوب دراسة السرديات الممسرحة حول المذاهب الليبرالية والمذاهب الصوفية. فبينما رأى بعض الأكاديميين المعاصرين أن مقولة التصوف تم تفكيكها في الدراسات الأكاديمية، سار بعضهم الآخر على خطى فلاسفة القرن العشرين الذين تخوفوا من أن يؤدي التصوف إلى انزلاق متحجر وضد أخلاقي نحو الفاشية»[2].

لقد أخذت أسطورة فردانية وروحانية التصوف بالتبدد في الدراسات الحديثة، فبحسب نايل جرين فإنه وفقا لفهم الباحثين الأوروبيِّين والأميركيين في أوائل القرن العشرين، اعتمدت فكرة «التصوف» على تصوُّر للدين؛ عالميٍّ من الناحية الفكرية، وحداثيٍّ من الناحية الزمنية، وبروتستانتيٍّ من الناحية الثقافية. كانت سلطةُ التجربة المباشِرة التي لا وسيطَ فيها للفرد المُنعزِل تُعتبَر منبعَ التدين الحقيقي في كل الثقافات وكل الفترات الزمنية، وعلى نسق بروتستانتي مشابه، كان «الدين» نفسه يعتبر فئة منفصلة على نحو صائب، (أو على نحوٍ مفضَّل على أقل تقدير) عن عالم السياسة الفاسد. وعندما طبق هذان النموذجان على دراسة الإسلام، كان الصوفي النموذجي في رأي كثير من الباحثين هو النقيض التام للمؤسَّسة الحاكمة الإسلامية الملتزمة بالشريعة، سواء أكان يعيش في عزلة هادئة بعيدا عن شئون الدنيا، أم كان يقود ثورات تنتهي باستشهاد حماسيٍّ. إلا أنه على النقيض من فكرة الغرب عن التصوف، فقد كانت جوانبُ كثيرةٌ من الصوفية جماعيةً وعلنية، وليست فرديةً وخاصة[3].

---

(1) انظر: روز ماري هيكس، الدين المقارن وتأثير الحرب الباردة في تحوّل التصوّف الهندي - الفارسي إلى حداثة إسلامية ليبرالية، ضمن ماركوس درسلر وأرفيند مانداير، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة حسن احجيج الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص215-261.

(2) انظر: المرجع السابق، ص260.

(3) انظر: نايل جرين، الصوفية: نشأتها وتاريخها، ترجمة صفية مختار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، 2017، ص24.

إن المغالطات الحديثة الشائعة التي استندت إلى تصورات الروحانية الفردانية الخالصة، أنتجت أسطورة الانفصال بين الروحاني والمادي والسياسي، والادعاء أن التصوف يقوم على استقالة العقل والانسحاب من العالم، باعتباره يستند ابستمولوجيا إلى مبادئ «العرفان»[1]. وقد بيّن الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن تهافت هذه الأسطورة -التي اعتمدت على مقاربات تجزيئية للتراث التي اشتهر بها المفكر المغربي محمد عابد الجابري- من خلال منهج عقلاني يقوم على رؤية تكاملية للتراث مقابل النظرة التجزيئية التي أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، التي تشمل العقيدة واللغة والمعرفة، إذ تستند النظرة التجزيئية للجابري إلى تقسيم الأنظمة المعرفية التي اختص بها التراث العربي الإسلامي إلى ثلاثة أنظمة معرفية هي: «البرهان»، و«البيان»، و«العرفان»، وكأن هذه الأنظمة جزر معرفية منفصلة، دون مراعاة المحدد التداولي، والمحدد التداخلي، والمحدد التقريبي للتراث الإسلامي، وإذا نظرنا إلى أشهر ممثلي الثقافة العربية الإسلامية، نجد أن تشكلاتهم الهوياتية المعرفية والعملية متداخلة دون فصام، إذ لا يكاد يخلو أحد من علماء الإسلام على اختلاف اشتغالاتهم الفلسفية والكلامية والأصولية والفقهية من جانب عرفاني صوفي، من ابن سينا إلى الشاطبي، فابن خلدون، وصولا لابن تيمية، فضلا عن غيرهم.

إن التقسيم الثلاثي لأنظمة المعرفة في التراث عند الجابري وقع في مغالطة منطقية، بحسب طه عبد الرحمن، تسمى بمغالطة «ازدواج المعايير»، وتتجلى في استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام ينتمي إلى إطار مقولي مختلف؛ فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي[2].

(1) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

(2) انظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994، ص55.

إن النظرة التجزيئية للتراث الإسلامي عموما والتراث الصوفي خصوصا، جعلت من التصوف هدفا مفضلا للنقد والتشويه، فقد تعرض التصوف في سياق جدل العلاقة بين التراث والحداثة لهجوم كاسح من ممثلي الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة: الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، بحسب عبدالله العروي في مؤلفه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، حيث حدّد العروي المسار التاريخي الغربي باعتباره السبيل الوحيد للوصول إلى الحداثة التي دشنها عصر التنوير الأوروبي[1]، حيث باتت مفاهيم مثل «العقل» و«العقلانية»، و«العلم»، و«العلموية»، و«العلمانية»، و«النور» و«الظلام»، حاكمة في دراسة التصوف، الذي بات يكافئ «الخرافة» و«السحر» و«الظلامية»، وقد سلّم ممثلو الثقافة العربية بضرورة الخروج من تقاليد العالم المسحور حسب مقولة ماكس فيبر للدخول في أفق الحداثة والعقلانية، دون الالتفات إلى الأدبيات التي تنظر إلى التنوير باعتباره أسطورة كما يرى ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر.

لا جدال أن الانتقادات الحادة للتصوف باعتباره بنية سحرية خرافية تناهض العلم والواقع، استندت في تصوراتها إلى «عقل الحداثة»، وقد بات معلوما أنه عقل مخصوص يقوم على التجريد، وقد كشف طه عبد الرحمن عبر نقده للعقل المجرد طبيعته القاصرة، في سياق نقده للنظام العلمي التقني للحداثة والعولمة، فالعقلانية التي انتصر لها دعاة الحداثة تكافئ «العقل المجرد» وهو العقل الوضعي والعقل التاريخي الذي لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه، وقد وسع طه عبد الرحمن من مفهوم العقل الذي قصرته الحداثة على العقل «المجرد» ليشمل العقل «المسدد» والعقل «المؤيد» فالعقل فعالية وليس جوهراً، وعمل عبد الرحمن على تفكيك ثنائية الشريعة/ الحقيقة التي شكلت الأساس الذي اختلفت فيه الصوفية مع الفقهاء تاريخياً، ذلك أن تبني الفقهاء

(1) انظر: عبدالله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006.

لمنهج استنباطي في تقرير الأحكام الشرعية وتطبيقها والعمل بمقتضاها لا يتجاوز حدود الظاهر، بينما انتهجت الصوفية مسلكاً يقوم على البحث عن الباطن مع حفظ الظاهر[1].

مع سيادة أساطير التنوير وتفشي العلموية بصيغتها الوضعانية المتطرفة المولعة بتجزئ الإنسان والفصل بين المجالات المعرفية، وتفصيل وتجزئ الدوافع والمحركات البشرية، تعرضت الصوفية من قبل ممثلي الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة لعملية تدمير ممنهج لا نظير لها، فقد حُمّل التصوف أسباب التخلف والتأخر والنكوص الداخلي، وأوزار الهزيمة التي تعرضت لها الأمة من قبل الحملات الأوروبية الاستعمارية، وقد عزز من ذلك أن التصوف دخل في طور من الجمود وغياب التجديد، كما أن بعض الطرق الصوفية تعاونت مع الإدارات الكولونيالية الاستعمارية، رغم أن الطرق الصوفية ذاتها من شكل الرافعة الرئيسية لمناهضة ومقاومة الاستعمار، وقد ساعد على رسوخ هذه التصورات النمطية المقولبة المرتبطة بالجهل والخرافة، أن التصوف كان قد دخل في طور من الجمود على الرسوم والطقوس وعبادة الأولياء في سياق من سسيولوجيا التحولات. وهكذا تواطأ مختلف الفرقاء والأضداد من الليبراليين والقوميين والسلفيين ثم تبعهم اليساريين على حمل معاول هدم التصوف ونقض بنيانه المتخيل، بحجة إنقاذ العقل وإحياء العقلانية، دون فحص لماهية العقل والعقلانية، فالشيخ السلفي نظر إلى الصوفية كمؤسسة وافدة هدامة تروم نشر البدع والخرافات والشرك والكفر لتقويض الإسلام والعالم الإسلامي من الداخل، وهو ما أكد عليه الليبرالي وداعية التقنية؛ وهكذا أصبح التصوف يكافئ «العرفان» و«الغنوصية» والاستقالة والانسحاب من العالم، وهي نظرة متلبسة بالقراءة الاستشراقية والحداثية للدين عموما، وللإسلام خصوصا، والتصوف بصورة أخص، الذي أعيد تأويله وتمثيله كنقيض للحداثة والغرب، وتأسس على أسطورة واهية تعتبر التصوف ظاهرة روحية فردية مجردة عن الأبعاد المادية الاجتماعية والسياسية.

---

(1) انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1997.

البعد المادي الاجتماعي

إن الأبعاد المادية الاجتماعية للتصوف لا تقل وضوحا من التجليات الروحانية، على فرض إمكانية الفصل بين الروحاني والمادي خارج الحدود الإجرائية، ذلك أن الإنسان روح وجسد. فالتصوف الإسلامي سرعان ما تحول وتطور من ممارسة فردية إلى ظاهرة اجتماعية حركية، أسست لهيكلية تنظيمية هيراركية معقدة، من خلال إنشاء الطرق والزوايا والرباطات، وشاركت في أكثر التجليات المادية تحققا في العالم، في صورة «الجهاد» الخارجي، فضلا عن «الاحتساب» الداخلي، ذلك أن التصوف نتاج الإسلام ذاته، إذ يعتبر العامل الديني حاسما في نشأة التصوف الإسلامي استنادا إلى المصادر الإسلامية الأصيلة من الكتاب والسنة، فقد ظهرت نواته الأولى لدى الصحابة من خلال التيار التعبدي الزهدي، إلا أن أسباب ظهوره تعززت بجملة من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، فالظروف التي عايشها الإسلام المبكر والتي تمثلت بالفوضى السياسية والنزاع على السلطة والفتن والحروب الداخلية، عملت على شيوع حالة من القلق الروحي، والإحساس بالظلم الاجتماعي، والتذمر من انتشار التفاوت الطبقي بين مترف ومعدم، الأمر الذي أدى إلى تنامي تيار الزهد، فبحسب نيكلسون تعددت عوامل نشأة التصوف فمعاناة المسلمين من ظلم الحكام واستبدادهم بعث على الميل إلى الزهد كأداة للاحتجاج والثورة الروحية على السلطة[1]، وبهذا اتخذ مسار التشكل الصوفي في بداياته مظهرا زهديا تعبديا أخلاقيا، لكنه سرعان ما تحول إلى مدارس وتيارات وحركات اجتماعية.

لقد تشكّل التيار الزهدي التعبدي الأخلاقي بقوة بفعل العامل السياسي الاجتماعي في الإسلام، كخيار فردي يسعى لإصلاح الذات ابتداءً تمهيداً لإصلاح المجتمع المثقل بعسف السلطة الحاكمة، وتعبيرا عن العودة إلى القيم الإسلامية الفاضلة، فالزهد شكّل المقدمة الضرورية لقيام التصوف المطبوع بالعزلة وقطع العلائق مع البشر والركون إلى

(1) انظر: رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1956، ص46.

الدنيا والإقبال على الله والآخرة، وبهذا تبلورت طبقة من الزهاد في المجتمع الإسلامي تكاثرت تاريخيا، وأصبحت تيارا منظما في البصرة والكوفة والشام ونيسابور[1].

إن التصوف الإسلامي يمثل ظاهرة تاريخية هامة ممتدة في التاريخ الإسلامي، تجلت بداية كحركة روحية، فقد بدأت هذه الحركة الرُّوحية في القرن الأول الهجري مع حركة العباد والزهاد الأوائل من أمثال الحسن البصري (ت110هـ/ 728م) وغيره، ثم نمت وتطورت في القرنين الثاني والثالث الهجريين مع التعمق في خبرة الحب الإلهي مع أمثال رابعة العدوية البصرية (ت185هـ/ 801م)، ومع فكرة الفناء والبقاء مع أمثال الجنيد (ت298هـ/ 910م)، ووصلت آخر المطاف إلى مأساة الحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ/ 922م) والتي تُمثل في التاريخ الإسلامي أحد مظاهر التوتر والتصادم بين حركة الفقراء (المتصوفة) وعالم الفقهاء (المتكلمين). واتخذت مسارين: الأول عُرف بالتصوف السُّني في القرنين الرابع والخامس الهجريين وما بعدهما، حيث اجتهد أصحابه، من أمثال الإمام أبى حامد محمد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) وغيره، في إيجاد صيغة توافقٍ مُقنع بين الخبرة الصوفية الباطنة وظاهر الشريعة الإسلامية[2].

أنتج هذا الاتجاه مصنَّفات صوفية عظيمة معروفة، أمثال «الرسالة القشيرية» للإمام أبى القاسم عبد الكريم القشيري (ت465هـ/ 1072م)، و«إحياء علوم الدين» لأبى حامد محمد الغزالي، وهو يمثل قمة التصوف السني، والثاني: فلسفي توغل في مجالات أكثر نظرية، تمثل بأصحاب مدرسة «وحدة الوجود» في القرنين السادس والسابع الهجريين وما بعدهما، أمثال محيى الدين بن عربي (ت638هـ/ 1240م) وغيره. فقد اجتهد في إيجاد صيغة توفق بين التصوف وبين ما يسمى«باطن الشريعة الإسلامية»، بمعناها العميق ومقصدها الأعلى. وقد أنتج مصنَّفات صوفية عظيمة متشبعة بنظريات فلسفية فريدة عميقة مبدعة، ومنذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي فصاعدًا،

---

(1) انظر: حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، ودروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، الطبعة الأولى، 2011، ص57.

(2) المرجع السابق، ص64.

تطورت حركة التصوف وتوسعت فيما يُعرَف بظاهرة الطرق الصوفية، التي ازدهرت وانتشرت في العالم الإسلامي حتى الوقت الراهن[1].

شهد التصوف في سياق التحول التاريخي مسارات ومسالك متعددة، فالطبيعة الفردية للتصوف كتجربة شخصية نخبوية روحانية تسعى للتقرب إلى الله وقطع العلائق مع الناس هيمنت على مراحل نشأته المبكرة في القرن الثاني الهجري، ثم تحول إلى ظاهرة اجتماعية منذ القرن الخامس الهجري، ثم دخل في الفترة بين القرنين السادس إلى الحادي عشر الهجريين مرحلة النفوذ والانتشار، وتحول مع دخول القرن الحادي عشر الهجري تصوفا طرقيا ثم أصبح ظاهرة شعبية.

لقد أسست هذه الطرق زوايا كانت ملاذًا وملجأ ومحضن تربية وتعليم لأتباعها ومريديها، فالزاوية عبارة عن مؤسسة تعليمية تربوية تهذيبية وتثقيفية للنفوس والعقول والأرواح، كما قامت بتقديم خدمات اجتماعية وأعمال إنسانية كإيواء العجزة والأرامل والأيتام والفقراء والمعوزين والغرباء وأبناء السبيل، وبهذا دافعت الزاوية عن القيم الأخلاقية وحافظت على مقومات الهوية الوطنية وصانت عناصر الشخصية العربية الإسلامية في العهدين العثماني والاستعماري، ووقفت أمام حملات الغزو الثقافي والتبشيري[2]، وغدت قوة روحية واقتصادية واجتماعية، يفد إليها الحجاج والزوار ليجدوا المأوى والغطاء ومكانًا للعبادة والتأمل، وليستمعوا إلى النصيحة والوعظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

تطور التصوف الإسلامي تاريخيا، وتبلور عن تشكلات متعددة، فبحسب المستشرقين جيب وبوين تجلت المجتمعات الصوفية إلى ثلاثة أنواع:

---

(1) انظر: جوزيبى سكاتولين وأحمد حسن أنور، التجليات الروحية في الإسلام: «نصوص صوفية عبر التاريخ»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 2008، ص7.

(2) عبد القادر الشطي: المصدر السابق، ص310.

(3) جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، بيروت، طبعة 1999م، ص73.

(1) طرق علماء الصوفية السنية التي دعمها تاريخيا الملكين نور الدين وصلاح الدين،

(2) الصوفية الجهادية على ثغور السواحل والجبال والتي شكلت الزوايا: والتي اتبعت تعليما روحيا وعسكريا للدفاع عن أراضي المسلمين،

و(3) الصوفية الروحانية: في مجتمعات محلية ركزت على التصوف المجتمعي/ الأخلاقي والأدائية الجماعية[1].

إذا كانت الطرق والزوايا تكشف عن حركية اجتماعية نشطة، فإن مشاركة الزهاد والمتصوفة في الجهاد، بصعب حصره وتتبعه، إذ يروي ابن الجوزي عن أئمة وقادة الصوفية الذين رابطوا في المدن وعلى الثغور، وانضموا إلى المحاربين في المعارك وخفروا ممرات الجبال وأعالي القلاع. وتشمل الأمثلة عبد الله بن المبارك (ت 181هـ/ 797م) الذي ضمت إنجازاته العسكرية المرابطة مرات عدة على الحدود ومنازلة محاربين معروفين للأعداء وذلك كله بينما عمل على تأليف «كتاب الجهاد» الذي يكون الأقدم بين أعمال تالية كثيرة مشابهة[2].

ويعتبر إبراهيم بن أدهم (ت 161هـ/ 777م)، من أهم الشخصيات التي طورت مفهوم «الشهادة» باعتبارها الطريق الأفضل لتكوين المجتمع الإسلامي، وفي القرن الثالث الهجري، انخرط مئات المتطوعين الصوفية في الحشد للجهاد، يحثون الحكام على القيام بحملات وقائية، ويرابطون في زواياهم، ويعلمون تلاميذهم في الثغور البحرية وممرات الجبال، ويلقون خطبا بلاغية ضد الأعداء لتحميس الجنود المسلمين، وقد مات

(1) A. R. Gibb, Hamilton and Bowen, Harold (1957), "Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East" translated by Ahmed Aybas, republished by Dar al-Kutub al-Wataniyya, UAE, vol. 2 p.264.

(2) انظر: جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، صفة الصفوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص768.

حاتم الأصم (ت 237هـ/ 851م) في رباطه على ممر جبل وهو يدافع عن أراضي المسلمين، أما أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ/ 848م) فقد نذر نفسه إما في مسجد أو في رباط عسكري طيلة أربعين عاما، وممن شارك في الجهاد، أبي حمزة الصوفي (ت 269هـ/ 882م) والذي أشاد به إمامه الجنيد «لالتحاقه بالحملات في رداء الصوفية»، وسرى السقطي (ت 253هـ/ 867م) والذي ترجع إليه معظم طرق الصوفية، وابن أخيه الإمام الجنيد (ت 297 هـ/ 910م)، وكلاهما التحق بالحملات ودافع عن أراضي المسلمين[1].

في هذا السياق شكلت «الفتوة» أو الجندية ممارسة مستقرة للحماية المجتمعية والجهاد ضد الغزاة. ووعظ بها وطُورت كوسيلة لإحلال العدل وحماية التماسك الاجتماعي، والحفاظ على النظام، ومجابهة التعديات. وكانت «فتيان الثغور» شارة واسعة الانتشار للطرق الصوفية المرابطين في زواياهم وبيوتهم لممارسة الذكر والجهاد وتدريب وتعليم قلوب التلاميذ الجهاد الأكبر، بينما يشيدون بكفاءتهم البدنية[2].

يسهل تتبع مشاركة الصوفية الحركة الاجتماعية، ومساهمة المتصوفة في الأعمال الجهادية، في كافة العصور الإسلامية، وصولا إلى المرحلة الاستعمارية، وهي كسائر الحركات الاجتماعية دخلت في أطوار مختلفة، وتحولات عديدة، في نطاق دار الإسلام، وفي حال دخول قوات احتلال لبلدان إسلامية كما حصل إبان المرحلة الاستعمارية فإن الاختلاف بين الطرق يصل حد التناقض بين من يتبنى المقاومة والجهاد وبين من يتبنى الموالاة والركون للإدارة الاستعمارية، ففي مصر انقسمت مواقف الطرق الصوفية من الاستعمار البريطاني فالطريقة الأحمدية تعاونت أما الطريقة العزمية فقاومت، وفي السودان ساندت المرغنية والختمية الاحتلال وتبنت الطريقة المهدوية المقاومة والجهاد[3]، وفي ليبيا

---

(1) انظر: أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية: دراسة تاريخية، دار التقوى، دمشق، الطبعة الخامسة، ص63-77.

(2) المرجع السابق، ص83.

(3) انظر: عمار علي حسن، الصوفية والسياسة في مصر، مركز المحروسة، المعادي، الطبعة الأولى، 1997، ص97.

تواطأت معظم الطرق الصوفية مع الاستعمار الايطالي وتصدت السنوسية بقيادة شيخها عمر المختار، وفي الجزائر برز الأمير عبد القادر وهو زعيم الطريقة القادرية في التصدي للاستعمار الفرنسي إلى جانب الطريقتين الرحمانية السنوسية والدرقاوية الطيبية، فيما وقفت الطريقة التيجانية إلى جانب الإدارة الاستعمارية، ويتكرر مشهد الولاء والمعارضة الصوفي في كافة الأقطار العربية والإسلامية التي خضعت للقوة الاستعمارية[1].

يجادل نوت إس فيكور في مقاله بعنوان «الصوفية والاستعمار»، بأن الصوفية، مثل عموم المسلمين، كانت ردود أفعالهم متباينة تجاه قدوم القوات الأوروبية التي سيطرت على أراضي المسلمين. فاستخدمت معظم الطرق القوة دفاعا عن الإسلام، أو عن التبعية السياسية للإمبراطورية العثمانية، أو عن الموارد البشرية والمالية والمادية. وتعتبر أي قاعدة تعميمية حول الصوفية على أنها طيعة أو متمردة (عنيفة)، كما قد تصنفها المصادر الفرنسية، مضللة تماما كتصور الصوفية على أنها غير - عنيفة في المطلق في السياسات الغربية والسياسات الخارجية الإقليمية. ويفحص فيكور العديد من الأمثلة للصوفية في مواجهة السلطات الاستعمارية. فكل من مقاومة القادرية للاحتلال الفرنسي في غربي ووسط الجزائر بين عامي 1832 و1847، وبنياتهم السياسية القائمة قد شرع فيها على أساس الشرعية القبلية والروحية لوالد أمير المؤمنين عبد القادر الذي قاد الجهاد بصفته أميرا للمؤمنين[2].

الأداء والاستثمار السياسي

لم تكن الصوفية تاريخيا بعيدة عن لعبة السياسة ومحاولات الاستثمار والتوظيف، وقد عادت بقوة منذ حقبة الحرب الباردة باستثمار القوى الغربية الرأسمالية الليبرالية

(1) انظر: عبد المجيد عنتر، الطرق الصوفية والاستعمار، على الرابط:
http://news13dz.blogspot.com/2010/12/blog-post_11.html

(2) S. Vikor, Knut (2017), ‘Sufism and Colonialism’, Cambridge University Library, Downloaded from https:/www.cambridge.org/core. Cornell University Library, p.215, accessed from: https:/www.cambridge.org/core/terms. Link

«العامل الديني» لمواجهة الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية، وذلك باحتضان تصوف إسلامي يقوم على مفاهيم العقلانية والحرية والإيمان الفردي مع ميول بروتستانتية واضحة، في إطار مشاريع سياسية لصناعة الدين بخلق دين إسلامي يتوافق مع المصالح الغربية/ الأمريكية، وقد أعيد إحياء تلك المنظورات بعد نهاية الحرب الباردة وإعادة تعريف المخاطر بالحركات الإسلامية الأصولية، وعملت هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 التي استهدفت الولايات المتحدة الأميركية، ونفذها تنظيم القاعدة بإيديولوجيته السلفية الجهادية الراديكالية العنيفة، على النظر في مسألة الإسلام والسياسة وموضوعة الاعتدال والتطرف، وقضية الإرهاب، فحسب أليس فيليبو «منذ أن دارت رحا الحرب على الإرهاب، تم وسم الوهابية على أنها المرادف الأيديولوجي للكراهية وعدم قبول الآخر. وعلى النقيض من ذلك، فقد بذلت جهود كبيرة لتصدير الصوفية على أنها البديل المعتدل، والوسيلة الناجعة لمكافحة الإرهاب في العديد من الدول ذات الأغلبية المسلمة وغيرها. كما برزت الصوفية إلى واجهة دوائر صناعة السياسة الأميركية كدرع أيديولوجي لمقاومة التطرف والإرهاب، كأداة فعالة للقوة الناعمة الدينية»[(1)].

لا جدال أن السعي لإدماج التصوف كقوة معتدلة في مواجهة التطرف والإرهاب، لا تعدو عن كونها تقع في إطار الاستثمار والتوظيف السياسي المعاصر، إذ لا يلتفت إلى التصوف في مسار تكوينه التاريخي، وبنيته التنظيمية وتشكلاته الإيديولوجية، فبحسب أليس فيليبو، فإن نظرة تاريخية سريعة على تسيس الصوفيين ونظرة الغرب إليهم قد تشي بأن هذا النوع من المعالجة المثالية للحركة الصوفية يمكن أن يكون مضللا. ففي وقت ما من تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب لم يكن «الخطر الإسلامي» مرتبطا بالسلفيين الجهاديين، من أمثال أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة أو أبو عمر البغدادي زعيم تنظيم داعش، وإنما بمشايخ الطرق الصوفية الذين قادوا حركة المقاومة ضد القوى

(1) انظر: أليس فيليبو، الصوفية كوسيلة للحرب على الإرهاب: فرص ومخاطر، ترجمة: أحمد بركات، أصوات أون لاين، على الرابط:

http://aswatonline.com/2019/01/31/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D9%81%D9%8A%D8%A9-

الغربية. ففي الحقبة الاستعمارية برزت الصوفية بوضوح كتهديد سافر وخطر داهم على المشروع الإمبريالي الغربي. وكانت الطرق الصوفية التي قادت الجهاد ضد القوى الاستعمارية من الجزائر إلى الهند تشكل مصدرا فجا للبارانويا التي عانى منها القادة الغربيون في المستعمرات[1].

في هذا السياق نجد أنفسنا مرة أخرى بمواجهة خلق أساطير جديدة حول التصوف، تشدد على الأساطير القديمة بقصر التصوف في بعده الروحاني دون المادي والسياسي، وتدّعي عودة وحضور التصوف بافتراض أنه كان غائبا، وتتناسى أسطورة «الغياب» بداهة «الحضور» الصوفي كفاعل سياسي اجتماعي على مدى قرون، فالتصوف كان حاضرا دوما منذ تحوله إلى مكون أساسي في التركيبة الاجتماعية، ساهمت بقسط وافر في الجانب الديني والتعليمي والاجتماعي، وتذب للدفاع عن حوزة الدين والبلاد، ثم ما فتئت تضايق السلطة المركزية في حدودها الجغرافية والسياسية، ورغم الإقرار بإمكانية رصد مؤشرات الصحوة الصوفية اليوم، فإن المقاربة الأداتية تظل مع ذلك عاجزة عن تقديم الإطار النظري والتاريخي الملائم لفهم وتحليل ديناميتها. فمن غير المعقول أن نفسر كل هذا «الحراك» الصوفي، وفي أبعاده المختلفة، بمجرد توظيف أو بالأحرى «تحريك» للفاعل الصوفي من طرف الدولة؛ خاصة وأن مثل هذا التصور هو ما جعل الإشكالية تضل محصورة -لدى الكثيرين- في حدود أسئلة العودة ومفارقاتها، فنحن هنا بصدد إشكالية أعقد وأشمل، ولعل الأمر يتعلق بسؤال العلاقة بين التصوف والمجتمع في بعديها التاريخي والأنثروبولوجي، فمن الناحية التاريخية، نجد بأن التصوف كمنظومة دينية وكحقل لممارسات اجتماعية، ومنذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لم ينسحب كلية من مجالات الفعل والتأثير، سواء على مستوى الحياة الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية، وقد كان ذلك ولا يزال -بشكل من الأشكال- سواء برعاية

(1) المرجع السابق.

الدولة وتدخلها (في إطار نوع من الضبط والاستثمار السياسيين)، أو من غيرها وفي استقلالية عنها، أو في صراع وتنافس معها[1].

لم يقتصر الحضور الصوفي كأحد الفاعلين في السياسة والاجتماع على مدى قرون وإدماجه في بنية الدولة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري، بل أصبح الأيديولوجية السياسية المعتمدة لإمارات ودول وإمبراطوريات إسلامية متعاقبة، وصولا إلى الدولة العثمانية، وشكل القوة الرئيسة المناهضة للإمبرياليات الاستعمارية الأوروبية، إبان الحقبة الكولونيالية، وعقب أفول الحقبة الكولينيالية وتحقيق الاستقلال وقيام الدولة الوطنية في العالم العربي عمدت معظم الأنظمة القطرية العربية والإسلامية على اختلاف منظوماتها السياسية والثقافية على استدخال الصوفية في أجهزتها الأيديولوجية، وعملت على دعمها وإسنادها ومأسستها، وذلك لتوظيفها في مواجهة حركات الإسلام السياسي والحركي الصاعدة ولتثبيت شرعيتها[2]، وحسب الباحث الفرنسي إريك جيوفروي المختص في الصوفية، فـ«إننا نجد أن الأنظمة العربية عملت على إدماج الصوفية في الحكم بهدف محاربة الظاهرة الإسلامية فوزير الأوقاف المغربي، أحمد التوفيق، صوفي كما أن الشيخ أحمد الطيب في مصر -وهو خلوتي- أصبح رئيس جامعة الأزهر بعد أن كان مفتيا للديار المصرية وفي الجزائر نجد أن بوتفليقة قريب جدا من الصوفية وهو ما برز في حملته الأخيرة»[3].

---

(1) د. محمد جحاح، التصوف وأسئلة العودة: في سوسيولوجيا الحراك الصوفي بالمغرب، موقع انتروبوس، على الرابط:

http://www.aranthropos.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-%D9%88%D8%A3%D8%B3%D8%A6%D9%84%D8%A9-

(2) عمل جمال عبد الناصر على استدخال الصوفية عقب ثورة 23يوليو 1952، في سياق مواجهة الإخوان المسلمين، وسار على نهجه أنور السادات ثم حسني مبارك، لمزيد من التفصيل انظر: د. عمار علي حسن، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، دار العين، القاهرة، الطبعة الأولى 2009، ص179 -185.

(3) مستشرق فرنسي، الصوفية هي الحل، على الرابط:

http://islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=45

تشير فوليا أتاجان -التي أجرت مقارنة بين الحالتين التركية والمصرية وعلاقة الطرق الصوفية بالسلطة بعد الاستقلال وتكوين الدول القومية- إلى أن معظم البلاد العربية قد فضلت أن تضم الطرق الصوفية إلى تركيبتها السياسية الجديدة. ولا يعنى ذلك أن الطرق الصوفية لم تكن أبداً في موقف معارضة من هذه الدول، ومن العسير في الواقع عمل تعميم لموقف الطرق الصوفية من الدولة، فيمكن للمرء إيجاد أمثلة على الحالتين من معارضة وتأييد. وبعبارة أخرى فالمواقف السياسية للطرق الصوفية كانت تتغير وتتبدل بحسب الظروف الاجتماعية والسياسية لكل بلد عبر التاريخ.

ومن الممكن إيجاد أمثلة لعدة صور من ضم الطرق الصوفية في العديد من الدول. فالطرق الصوفية محظورة في تركيا ولكن العديد منها كون علاقات حماية مع أحزاب مختلفة بما فيها حزب «الشعب الجمهوري»، وتكيفت مع النظام الجديد لتعدد الأحزاب وأصبحت جزءا من النظام السياسي التركي. فحزب «النظام القومي»، وهو أول حزب أنشأه نجم الدين أربكان وأصدقاؤه كان في واقع الأمر من تأسيس إحدى الجماعات النقشبندية الخالدية -فرع جوموش حنفي- بتأييد من مجموعة نورشو. واليوم فإن شخصيات هامة جداً بما فيهم رجب الطيب أردوغان في حزب «العدالة والتنمية» كانوا أعضاء في جماعة النقشبندية.

أما في مصر فقد حاولت الدولة دائماً أن تتدخل في عمل الطرق الصوفية منذ العهد العثماني، وأنشأت الدولة المجلس الأعلى للطرق الصوفية في عام 1895 والغرض منه مراقبة عمل هذه الطرق في مصر، وبالرغم من مراجعة القانون عام 1903، إلا أن الهيكل التنظيمي للطرق الصوفية في مصر اليوم (مبنى على القانون رقم 118 الصادر عام 1976) ويتكون المجلس الأعلى من 16 عضوا منهم عشرة منتخبين من قبل الـ 73 طريقة صوفية المعترف بها، ومدة ولايته ثلاث سنوات. وإلى جانب هؤلاء العشرة هناك ممثل لشيخ الأزهر، وممثل لوزارة الأوقاف وممثل لوزارة الداخلية وممثل لوزارة الثقافة، وممثل للأمن العام في الحكومة المحلية والمنظمات الشعبية، وكلهم من المعينين. ويتم انتخاب العشرة مشايخ من الفرق الصوفية المعترف بها بواسطة مجلس الشعب ويعين شيخ

المشايخ بواسطة رئيس الجمهورية. والمجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر مسؤول عن الإشراف على الممارسات الصوفية والاعتراف بالطرق الجديدة وإصدار قرارات تحذر من ممارسات أي مجموعات أو أشخاص غير مسجلة وتدعى أنها جزء من الحركة الصوفية، وفى الواقع فإن هناك في مصر العديد من فروع الطرق الصوفية الغير مسجلة رسمياً، والتي لا يحتاج شيوخها إلى الاعتراف من قبل الدولة لكي يمارسوا سلطاتهم[1].

أخذت العلاقة بين الطرق الصوفية والأنظمة العربية والعالمية مداها الأقصى عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، فقد كشفت الهجمات على مبنى التجارة العالمي والبنتاغون في نيويورك وواشنطن عن تورط أيديولوجية سلفية جهادية عربية، الأمر الذي حمل الإدارة الأميركية على تبني سياسة «الحرب على الإرهاب»، وفي إطارها الشمولي تبنت حرب أفكار تستند إلى رعاية «إسلام معتدل» ووجدت ضالتها لدى الطرق الصوفية، وعكفت مراكز الدراسات ومخازن الأفكار على عقد مؤتمرات وإصدار دراسات والقيام بعمليات تشبيك واسعة مع الطرق الصوفية بالتعاون والتنسيق مع الأنظمة العربية الحاكمة، وقد عُقد مؤتمر نظمه مركز أبحاث المحافظين الجدد «مركز نيكسون» في العاصمة واشنطن في 2003، وحضره أحد أبرز شيوخ الطريقة النقشبندية في العالم هشام قباني، والمستشرق المعروف برنارد لويس، للترويج لتحالف رسمي بين حكومة الولايات المتحدة و«الصوفية المعتدلة»، ومن ثمّ، أصبح قباني شخصية شعبية للصوفية الدولية الحديثة ومحاضرًا وواعظًا منتظمًا في بلدان مختلفة حول العالم الإسلامي -تايلاند، وإندونيسيا، وماليزيا، وأوزبكستان، وباكستان، والهند، وسريلانكا، والمملكة المتحدة، وتركيا، وأسبانيا، وإقليم الشام-. وبالمثل، أطلق دانيل بايبس دعوة إلى المسؤولين الأمريكيين لدعم الصوفية المعتدلة من خلال مركز دراسات الإسلام والديمقراطية[2].

(1) انظر: فوليا أتاجان، الصوفية والسياسة: مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية، مجلة شرق نامة، العدد السابع، يناير 2011.

(2) انظر: نوران حسن، الصوفية والإسلام السياسي: هل هي بديل ممكن؟ (2)، المعهد المصري للدراسات، على الرابط: =

كانت أولى ثمرات المراكز البحثية الأميركية، دراسة أصدرتها مؤسسة «راند» الأميركية للأبحاث في عام 2003 بعنوان «الإسلام المدني الديمقراطي»، والتي أشارت إلى أن الجماعات الصوفية احد الحلفاء المفترضين لأمريكا في العالم الإسلامي، وفي عام 2007 أصدرت دراسة أخرى بعنوان «بناء شبكات إسلامية معتدلة»، وفي عام 2009 أصدرت دراسة أخرى تطرقت إلى الصوفية بعنوان «الإسلام الراديكالي في شرق إفريقيا»، وفي عام 2005، اصدر معهد الولايات المتحدة للسلام دراسة بعنوان «الإسلام السياسي في إفريقيا جنوب الصحراء» تطرقت إلى المسألة الصوفية في المنطقة، كما أصدرت مؤسسة كارنجي الأميركية للأبحاث عام 2007 دراسة موسعة بعنوان «الصوفية في آسيا الوسطى»، وفي آذار/ مارس 2004، نظم مركز نيكسون للدراسات مؤتمرا بعنوان «فهم الصوفية ودورها المحتمل في سياسة الولايات المتحدة»[(1)].

تزامنت هذه الفعاليات الدولية بنشاط صوفي في معظم الدول العربية والإسلامية، في إطار سياسات الولاء/ الرعاية واستدخلت الصوفية كأيديولوجية تسامحية في سياق الحرب الثقافية الباردة لنزع التطرف والعنف وإسباغ الشرعية على الأنظمة السلطوية، ففي مصر ينتمي عدد من مشايخ الطرق الصوفية إلى الحزب الوطني ومفتي الجمهورية وشيخ الأزهر من أقطاب الصوفية[(2)].

وفي الجزائر حظيت الطرق الصوفية بدعم النظام وفي المقابل ساندت الصوفية وفي مقدمتها الطريقة القادرية -التي باتت أحد أركان السلطة- الحكم وساهمت بفوز عبد العزيز بوتفليقة بالرئاسة في انتخابات 1999، و2004، ومن أهم المقترحات التي

= https://eipss-eg.org/wp-content/uploads/2019/05/الصوفية-والإسلام-السياسي-هل-هي-بديل-ممكن؟2.pdf

(1) انظر: السيد زهره، أمريكا والحرب على جبهة الصوفية، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/sufi-orders/113281-2010-03-02%2014-44-33.html

(2) انظر: إبراهيم عيسى، صوفية الحزب الوطني، على الرابط:
http://www.dostor.org/editorial/10/march/22/10412

قدمت للحكومة دعوة الدكتور محمد بن بريكة أحد أنشط أتباع الطريقة القادرية، لإنشاء مشيخة تجمع كافة الطرق الصوفية لمواجهة المد السلفي في البلاد؛ حفاظا على المرجعية الدينية للدولة والمتمثلة في المذهب المالكي[1].

وفي المغرب كان توظيف الزوايا خلال هذه المرحلة يتم بشكل غير مباشر، من خلال الاستفادة من طبيعة الثقافة السياسية التي كانت تعمل على نشرها بين مريديها، وتوظيفها اليوم يتم بشكل مباشر وشفاف من خلال إدماج هذه الزوايا في دواليب الحكم بهدف مواجهة مختلف التنظيمات السياسية الإسلامية، وهذا ما اتضح بشكل جلي منذ انطلاق عملية إعادة هيكلة الحقل الديني، بهدف رسم معالم سياسة دينية جديدة قصد ضبط التوازنات الدينية والسياسية[2]. من هنا تعلن الطريقة البودشيشية بكل صراحة ووضوح أنها لا تناصب العداء لأحد ولا تنازع أحدا، وشيخها حمزة القادري يلح دائما على ضرورة جمع الشمل داعيا المغاربة على اختلاف انتماءاتهم ومشاربهم إلى نبذ الخلافات والنزاعات وإلى العمل لما فيه صالح البلاد والعباد، وإلى الالتفاف من أجل ذلك حول أمير المؤمنين صاحب الجلالة محمد السادس[3].

وفي سوريا تتمتع الصوفية برعاية فائقة وحضور مكثف في هياكل السلطة فمفتي الجمهورية السابق أحمد كفتارو هو شيخ الطريقة النقشبندية، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي صوفي. ويضم حزب البعث الحاكم ومجلس الشعب عددا من أتباع الطرق

(1) انظر: عبد الرحمن أبو رومي، القادرية في الجزائر بصمات في الدين والسياسة، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/sufi-orders/107115-2008-06-09%2000-00-00.html

(2) انظر: عباس بوغالم، صوفية المغرب رعاية رسمية ودعم امريكي، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/sufi-orders/105281-2008-03-16%2019-13-50.html

(3) انظر: عباس بوغالم، الزاوية البودشيشية بالمغرب قريبة من السلطة بعيدة عن الحزب، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/sufi-orders/106259-2008-06-26%2000-00-00.html

الصوفية، وهي تؤيد الحزب وتبارك نظام الحكم والرئيس الأسد الأب الراحل والابن الحالي[1].

وفي ليبيا توالي الطرق الصوفية نظام العقيد معمر القذافي وقد رفعت أثناء الثورة الشعبية الحالية عددا من بيانات التأييد والولاء للنظام[2]. وفي تونس تمتعت الصوفية إبان حكم زين العابدين بن علي بالرعاية والدعم وباتت جزءا من النظام السياسي وتعاظم دورها لمواجهة الإسلام السياسي وخصوصا حزب النهضة، واستخدمت لإسباغ الشرعية على النظام[3].

إن عملية إدماج التصوف واستثماره وتوظيفه سياسيا، تضاعفت بعد الانتفاضات الثورية التي اجتاحت العالم العربي بداية 2011، والتي جلبت معها حركات الإسلام السياسي، ففي هذا السياق اختلف سلوك الطرق الصوفية وموقفها من الثورات الجارية في العالم العربي، حيث تبنت بعض الطرق تقييما سلبا تجاه الثورات العربية، الأمر الذي دعا الشيخ يوسف القرضاوي إلى القول بأن الصوفية «سفهت الثورات العربية» عبر ثقافة سامة تربط الفتنة بالخروج على الحكام[4].

وتراوحت مواقف الطرق الصوفية تجاه الثورات بين المشاركة أو الصمت أو الإدانة، فقد اعترف الشيخ محمد الشهاوي –رئيس المجلس العالمي للصوفية وشيخ الطريقة الشهاوية– بأن معظم الطرق الصوفية –إن لم يكن كلها– تحول موقفها من النظام

(1) http://safeena.org/vb/showthread.php?100013173-%C7%E1%CA%D5%E6%DD-%DD%ED-%D3%E6%D1%ED%C7-%DD%ED-%C8%D6%DA%C9-%D3%D8%E6%D

(2) انظر: مشايخ ومريدو الطرق الصوفية، على الرابط:

http://www.alshames.com/details.asp?id=15347&page=1

(3) انظر: بن علي يقضي العطلة في فرنسا، والصوفية تحظى برعاية السلطة، على الرابط:

http://www.assabilonline.net/index.php?option=com_content&task=view&id=1161

(4) القرضاوي، السلفية والصوفية سفهت الثورات، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/81221E6F-A724-48F5-9238-A986BD2C8978.htm

الحاكم عقب نجاح ثورة 25 يناير في مصر، وقال: «إن الطرق الصوفية في موقفها من النظام السابق ورئيسه كانت تقوم على مبدأ ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء:59]، فهذا مبدأ صوفي عام، ولكن ليس معنى ذلك إطاعة ولي الأمر في الخطأ، فنحن نطيع ولي الأمر في حالة صلاحيته»[1].

ويبدو سلوك الطرق الصوفية واضحا بالميل نحو الواقعية الفجة فهي مع سلطة المتغلب بغض النظر عن نهجه وسلوكه السياسي، ولذلك شهدت الطرق الصوفية تبدلا متوقعا عقب نجاح الثورة في تونس ومصر، وعادت إلى متلازمتها التاريخية بين الإخلاص لوظيفتها الدينية كأيديولوجية فردية للخلاص الروحي في إطار مؤسساتها التقليدية «الطرق» والانشغال بالآخرة، وبين الدخول في أفق التحديث والاشتغال بالسياسة من خلال «الأحزاب». وشهدت الطرق الصوفية انقساما فمعظمها آثر العودة إلى التقليد بينما أعلن بعضها عن عزمه على الدخول في الحياة السياسية والمشاركة بفعالية من خلال تكوين أحزاب.

تلك التحولات السياسية -للطرق الصوفية بمصر- شملت محاولة الاستفادة من الثورة لتصفية الحسابات مع الشيخ عبد الهادي القصبي، شيخ المشايخ الصوفية، لكونه أحد أعضاء الحزب الوطني المصري، وعضو مجلس الشورى المعين من قبل النظام السابق، وقامت 15 طريقة صوفية بإصدار بيان طالبت فيه بعزل شيخ المشايخ باعتباره من فلول الحزب الوطني ولابد من تطهير المشيخة الصوفية، وأعلن المجلس الأعلى للطرق الصوفية برئاسة د. عبد الهادي القصبي، شيخ مشايخ الطرق الصوفية، ومشايخ

(1) انظر: صبحي مجاهد، بعد ثورة 25 يناير صوفية مصر يسعون لإنشاء حزب سياسي، على الرابط:
http://www.islamonline.net/cs/ContentServer?packedargs=locale%3Dar&c=IOLArticle_C&childpagename=IslamOnline%2FIslamOnlineLayout&p=adam&pagename=IslamOnlineWrapper&cid=1278407482299

45 طريقة رفض إنشاء أحزاب سياسية باسم الصوفية، مؤكداً أن النشاط الصوفي سيستمر ولن يتأثر بما يحدث حالياً[1].

وكانت 18 طريقة من الطرق الصوفية، ومنها العزمية والشبراوية والشرنوبية والإمبابية، قد أعلنت عن عزمها تأسيس حزب سياسي ينسجم ومتطلبات المرحلة الحالية والمقبلة، من أجل تحقيق مبدأ المواطنة تحت اسم «التسامح الاجتماعي». كما طالب مشايخ الطرق الصوفية بتطهير المجلس الصوفي الأعلى من رموز الحزب الوطني التابع لنظام مبارك، حيث قالوا «سننتظر لجنة الأحزاب الجديدة لنحدّد طبيعة الحزب الجديد. فإذا لم يسمح بأحزاب دينية، سيكون حزبا سياسيا يضم كافة الفئات تحت رعاية مشايخ الصوفية. أما إذا سمح بأحزاب دينية، فلابد أن يكون للصوفية حزب، ككيان سياسي يدافع عن الصوفية ويجمع مشايخ الطرق الصوفية، ليكون لهم توجيه وتفاعل سياسي واجتماعي. مؤكدين أنه لا يوجد ما يمنع من تأسيس حزب سياسي اجتماعي يجمع الصوفيين، البالغ عددهم رسميا 15 مليون صوفي»[2]. وأعلن الشيخ علاء الدين ماضي أبو العزايم شيخ الطريقة العزمية عن التحضير لإنشاء حزب «التحرير المصري»، يضم شخصيات سياسية واقتصادية مصرية وهو حزب مدني في إطار «جبهة الإصلاح»[3].

في هذا السياق كانت الإمارات العربية المتحدة، أحد أكثر الدول العربية في تبني سياسات بعيدة المدى للترويج لإسلامية «سنية–صوفية–أشعرية» في مواجهة الأيديولوجية السلفية المتطرفة، وحركات الإسلام السياسي.

---

(1) انظر: صبحي مجاهد، المجلس الأعلى للطرق الصوفية يرفض إنشاء حزب سياسي، على الرابط:
http://www.rosaonline.net/Daily/News.asp?id=106059

(2) انظر: إيمان عبد المنعم، الإسلاميون في مصر، على الرابط:
http://www.elkhabar.com/ar/monde/244998.html

(3) انظر: محمد نعيم، التحرير المصري... حزب جديد يخرج من رحم الصوفية، على الرابط:
http://65.17.227.84/Web/news/2011/4/645463.html?entry=articlemostsent

لقد تطورت الاستراتيجية الإماراتية، من الحضانة: منذ 2002، حيث كانت الإمارات تدعو العلماء الصوفية من مصر، وسوريا، وموريتانيا، والأردن، واليمن لمحاضرات ومنافسات، مثل «البردة السنوية»، إلى مرحلة المأسسة، المتمثلة بتأسيس معهد «طابة» المشكل في 2005، وينظم أنشطة عديد، كمسابقة «التناغم بين العقائد»، وتأسيس مبادرة «كلمة سواء»، وعقب أحداث 11 سبتمبر، أخذت الفعاليات نسقا أكثر وضوحا، وبات راسخا بعد أحداث الثورات العربية 2011، حيث برزت مؤسسات جديدة؛ أمثال «منتدى دفع السلام في المجتمعات المسلمة» والذي استضاف 700 عالم صوفي لمناقشة السلام والتناغم العالمي والترويج لرؤية معتدلة للإسلام، و«مجلس حكماء المسلمين»، و«مؤمنون بلا حدود»[1].

خاتمة

لا جدال أننا نشهد اليوم تحولا وتطورا إيجابيا في دراسات التصوف، أخذ ينعكس بقوة بصورة جلية على نظرة المجتمع تجاه التصوف، إذ بدأت الصورة النمطية السلبية للتصوف بالتبدد، وتم نقض جملة من الأساطير الاستشراقية والحداثوية التي أشيعت حول التصوف باعتباره ظاهرة فردانية وروحانية، لا صلة لها بالمجتمع والسياسة والدولة، وبات جليا أن التصوف الإسلامي جزء أصيل من التقليد الإسلامي، ينطوي على قدرة استطرادية تأويلية فائقة، وتحققات واقعية متعددة، وإمكانات نظرية واسعة، إذ يقع التصوف في سياق الحركات الاجتماعية التي تخضع لديناميكيات سسيولوجيا التحولات. فالتصوف ظاهرة دينية اجتماعية تاريخية معقدة ومركبة، احتوى في بنيته ومكوناته وممارساته على مدارس وتوجهات نظرية وعملية عديدة، كما أنّ التصوّف الإسلامي لم ينفصل مطلقا عبر تشكلاته الإيديولوجية وتحققاته التاريخية عن البعد المادي الاجتماعي، وطبعت ممارساته الأداءات السياسية.

(1) انظر: محمد عماشة، الإمارات والصوفية في مصر: خرائط الفكر والحركة، المعهد المصري للدراسات.

وقد تم إزاحة أسطورة «عودة» التصوف التي افترضت «غيابه»، فقد بدا واضحا أن التصوف جزء من ثقافة المجتمع العربي الإسلامي، وكان حاضرا دوما في بنية السلطة والدولة تاريخيا، وفاعلا أساسيا في مناهضة ومقاومة الإمبريالية الكولونيالية الاستعمارية، ومستدخلا في أجهزة الدولة الوطنية العربية والإسلامية، كما تبددت أسطورة قولبة وتنميط التصوف باعتبارها بنية جوهرانية سكونية غير قابلة للتطور والتحديث، وباتت النظرة التعددية الاختلافية للتصوف رائجة، فقد بات واضحا أن التصوف تقليد يملك طاقة استطرادية وقوة تمثيلية كبيرة، ويتحقق في توجهات وتيارات ومدارس وحركات شديدة التنوع والتباين والاختلاف.

لقد جرت عمليات إعادة تقييم للتصوف عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، باعتباره قوة معتدلة في مواجهة التطرف العنيف، وبينما يبدو إضفاء النزعة المثالية على الصوفية في السياسة العامة أمرا جيدا على المستوى النظري، وجذابا للقوى الغربية، إلا أنه قد ينطوي على آثار عكسية في سياق تقويض العنف، وربما أسهمت المبادرات الصوفية في إذكاء النزوع الراديكالي الذي انطلقت لمواجهته.

إنّ ربط التصوف بقوى إمبريالية عالمية، وأنظمة سلطوية محلية، يلحق ضررا بالغا بالتصوف على المديين البعيد والقريب، ذلك أن المساعي الرسمية الأخيرة لتعزيز صوفية الدولة يعمل على خلق إشكاليات وآثار لا على المجتمع والدولة فحسب، بل على التصوف ذاته، فتموضع التصوف داخل سياسات حرب الإرهاب يعمق الانقسام المذهبي والاستقطاب الاجتماعي، ويحول العديد من قادة الصوفية وأضرحتها وزواياها إلى أهداف مشروعة للعنف، باعتبارهم رؤوس حربة نافذة في الحرب على الإرهاب.

المبالغة قي زج التصوف في أتون لعبة السلطة والحرب، وتنامي نزعة التسييس، يخلقان انقسامات مذهبية خطيرة في إطار سياسات الحشد والتعبئة، ويحول المجتمع والدولة إلى ساحة حرب، يواجه فيها التصوف التسلف، وإذا كانت المواجهة الفكرية بين الصوفية والسلفية تاريخية قديمة، فإن الجديد هو استهداف الشخصيات الصوفية وزواياها وأضرحتها، وهو ما لا يمكن تفسيره فقط بارتفاع المد السلفي عموما والجهادي منه

خصوصا فقط، فالتيارات السلفية طالما كانت موجودة على مدى عقود دون أن تتجاوز المواجهة إطار التنافس الفكري، ولكن مع سياسات الحرب على الإرهاب تثار في أماكن متفرقة من العالم الإسلامي أسئلة عديدة مثل: «ماذا يحدث عندما يتحول الصوفيون إلى وكيل أميركي في الوقت الذي يصبح فيه الأمريكيون أنفسهم هدفا بعيد المنال عن أسلحة هذه الجماعات؟»، وبحسب أليس فيليبو عندما تحاول الدولة -وبخاصة الدولة السلطوية- ركوب موجة حركة إسلامية بعينها من أجل تحقيق أهداف سياسية مثيرة للجدل، فإن هذا غالبا ما يؤدي إلى إضعاف الحركة. في هذا السياق، يمكننا أن نتساءل ما إذا كان الترويج واسع النطاق للصوفية في إطار الحرب الأميركية على الإرهاب، والنظر المحتمل إليها من قبل قوى جهادية فاعلة على أنها أداة في يد الإمبريالية الجديدة يمكن أن يفسر جزئيا أسباب تحول الأضرحة الصوفية بعد أحداث 11 سبتمبر إلى مسرح للعمليات التي تشنها الجماعات الراديكالية المسلحة، وهو ما أودى بحياة كثير من الصوفيين[1].



(1) انظر: أليس فيليبو، الصوفية كوسيلة للحرب على الإرهاب، مرجع سابق.

تعريف بالمشاركين في الكتاب

- **أسامة غاوجي**: باحث ومترجم وشاعر، نشرت له الترجمات التالية: «حقول الدم: الدين وتاريخ العنف» لكارين آرمسترونغ، «الإسلام والعلمانيّة والديمقراطيّة الليبراليّة»، لنادر هاشمي، و«أسطورة العنف الديني» لوليام كافانو.

- **خالد محمّد عبده**: باحث في الإسلاميّات والتصوّف ومدير مركز طواسين. صدر له العديد من الكتب، نذكر منها: «نصوص في التحريف والدفاع عن الإنجيل»، «معنى أن تكون صوفيًّا»، «شمس تبريزي: إبريق من الخمرة الإلهيّة»، «الروميّ بين الشرق والغرب»، «المستشرقون والتصوّف الإسلاميّ»، وكتاب «أميّة النبيّ» بالاشتراك مع المستشرق الألمانيّ سباستيان غونتر.

- **حسن أبو هنية**: باحث وكاتب أردني، له العديد من المؤلفات، منها: الحل الإسلامي في الأردن: الدولة والإسلاميون وسؤال الديمقراطية والأمن، عاشقات الشهادة: النسوية الجهادية من القاعدة إلى تنظيم الدولة الإسلامية، تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية.

- **سمر الفواجة**: أنهت ماجستير العقيدة في الجامعة الأردنية، باحثة متخصصة في التصوف والأديان، ومقدمّة برنامج حواري على إذاعة حسنى في الأردن.

- **عبد الجبار الرفاعي**: مفكر عراقي وأستاذ فلسفة إسلامية، مواليد ذي قار – العراق، سنة 1954. حاصل على عدة شهادات أكاديمية منها دكتوراه فلسفة إسلامية، بتقدير امتياز، 2005، وماجستير علم كلام، 1990، وبكالوريوس دراسات إسلامية، 1988، ودبلوم فني زراعي، 1975. أصدر مجلة قضايا إسلامية بالتعاون مع الشيخ

مهدي العطار، ورأس تحريرها للسنوات 1994-1998. أصدر مجلة قضايا إسلامية معاصرة سنة 1997 ويرأس تحريرها، وهي مازالت تصدر في بيروت، صدر منها ستة وستون عدداً. أصدر سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، ورأس تحريرها، التي صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت. أصدر سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ورأس تحريرها، التي صدر منها ثلاثون كتاباً مرجعياً في بيروت. أصدر سلسلة كتاب ثقافة التسامح الدورية في بغداد، ورأس تحريرها، التي صدر منها خمسة عشر كتاباً. اصدر سلسلة كتاب فلسفة وتصوف في بيروت، التي صدر منها عشرة كتب، ورأس تحريرها. أستاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه. أشرف على وناقش أكثر من ستين رسالة دكتوراه وماجستير في الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه والدراسات الإسلامية. مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. مدير دار التوحيد للبحث والتأليف والنشر 1982-1984. 11 - ساهم في عشرات المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية بتقديم محاضرات وبحوث ودراسات. نشر عشرات البحوث والمقالات في مختلف الدوريات الثقافية والأكاديمية. مستشار كرسي اليونسكو في جامعة الكوفة.

له العشرات من المؤلفات والدراسات المطبوعة، من آخرها: الدين والظمأ الأيديولوجي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، التسامح ومنابع اللاتسامح، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام..

-**عبد الرحمن الحاج:** أستاذ في جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية. وهو باحث متخصص في دراسة العلاقة بين الدين والسياسية والمجتمع. من مؤلفاته: الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، 2012؛ الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا (2000-2010)، 2011؛ والبعث الشيعي في سوريا (1918-2007)، 2008. كما نشر العديد من البحوث العلمية، وشارك في العديد من المؤتمرات الدولية.

- **عمار علي حسن**: هو كاتب وباحث في العلوم السياسية بمصر. تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، عام 1989، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية عام 2001. لديه عدة مؤلفات سياسية مهتمة بالجماعات الإسلامية في مصر والوطن العربي، كما لديه عدة مؤلفات قصصية وروائية. هو عضو نقابة الصحفيين واتحاد الكتاب في مصر، وعمل صحفيا بوكالة أنباء الشرق الأوسط، ومديرا لمكتب صحيفة «البلد» اللبنانية بالقاهرة. عمل أيضاً كباحث بمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية بأبو ظبي.

من مؤلفاته: «التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر»، «ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي»، «الأيديولوجيا: المعنى والمبنى»، «حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر»، «العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله»، «التغيير الآمن: المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة»، «الطريق إلى الثورة: التباشير والنبوءة، الانطلاق والتعثر»، «فرسان العشق الإلهي»، «أصناف أهل الفكر»، «القرية والقارة: دراسات في النظم السياسية والعلاقات الدولية»، «انتحار الإخوان: انطفاء الفكرة وسقوط الأخلاق وتصدع التنظيم». حصل على جوائز عربية ومصرية في القصة القصيرة. كما حصل على نوط الواجب العسكري من الطبقة الثانية، أثناء تأديته الخدمة العسكرية كضابطا احتياطيا بالجيش المصري.

- **محمد خير عيادات**: أستاذ مشارك في العلوم السياسية في الجامعة الأردنية، له قرابة خمس عشرة ورقة أكاديمية منشورة في مجلات علمية وفصول من كتب، يعمل حالياً على كتاب الأخلاق والسياسات مرجع خاص في الإسلام، وله العديد من المؤلفات منها: نحو تمكين المرأة سياسياً في الأردن، والأردن وكوريا في إطارهما الإقليمي.

- **محمد أبو رمان**: باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، وزير الثقافة ووزير الشباب الأردني سابقاً، كاتب في العديد من الصحف والمجلات العربية، ومدير تحرير الدراسات في صحيفة الغد اليومية الأردنية سابقاً، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية في النظرية السياسية من جامعة القاهرة، وله العديد من

المؤلفات، منها: السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والسياسة في العالم العربي (مركز دراسات الوحدة العربية)، أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين (مترجم إلى خمس لغات)، أسرار الطريق الصوفي: مجتمع التصوف والزوايا والحضرات في الأردن، كتاب «عاشقات الشهادية النسوية الجهادية من القاعدة إلى تنظيم الدولة الإسلامية» (مع حسن أبو هنية)، كتاب سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن (مركز الدراسات الاستراتيجية الجامعة الأردنية، مع د. موسى شتيوي)..

- **محمد مختار حي**: رئيس الجامعة الإسلامية بمنيسوتا الولايات المتحدة الأمريكية فرع السنغال، أمين عام للاتحاد العربي الإفريقي للتنمية المستدامة المتكاملة التابع لجامعة الدول العربية بدولة السنغال، رئيس مركز البحوث والدراسات الإفريقية بالسنغال. حاصل على الدكتوراه في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس.

- **محمد يسري أبو هدور**: باحث مصري، حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة التاريخ الإسلامي، تتركز أبحاثه على الفرق والمذاهب الإسلامية، شارك في عدد من المؤتمرات العلمية، ونشرت له العديد من الدراسات المحكمة. من كتبه، الحشيشية والمهدية التومرتية، ثورة الأمصار، أبو لؤلؤة المجوسي في المخيلة المذهبية السنية والشيعية، والمرجعية الشيرازية في الفكر الشيعي.

- **مريم تولتش**: كاتبة وصحفية في مواقع مختلفة،مدرّسة صحافة عربية للناطقين بغيرها بالمعهد الفرنسي للشرق الأدنى، وأدرس دبلوما عاليا في العلاقات الدولية بجامعة لندن

- **معاذ نائل مصالحة**: محامي مزاول ومستشار قانوني، حاصل على بكالوريوس قانون، وماجستير في القانون المقارن من جامعة بريجهام يونغ (الولايات المتحدة الأميركية)، وماجستير فض نزاعات (الجامعة الأردنية)، باحث في مجال علم التصوف والروحانيات وارتباطهما في علم النفس، وفي مجال حقوق الإنسان، والقانون البيئي.

- **منتصر حمادة**: باحث في الشأن الديني. منسق تقرير «حالة الدين والتدين في المغرب»، الصادر عن مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث. الرباط؛ رئيس تحرير

مجلة «أفكار»؛ من مؤلفاته: «في نقد تنظيم القاعدة: مساهمة في دحض أطروحات الحركات الإسلامية الجهادية»، 2010؛ «زمن الصراع على الإسلام»، 2011؛ «الوهابية في المغرب»، 2012؛ «في نقد العقل السلفي: السلفية الوهابية في المغرب نموذجاً»، 2014.

- **منذر محمد الحايك**: باحث سوري، دكتوراه في تاريخ الإسلام. أستاذ جامعي، له أبحاث عديدة منشورة، ومشاركات كثيرة في مؤتمرات دولية وعربية. اصدر عدة كتب تاريخية ثم اهتم بدراسات الأديان عندما أخذ أمر التطرف الديني بالاستفحال، فبدأ بمشروع علم الأديان المقارن فأصدر كثير من الكتب في هذا المجال.

- **نايلا طبارة**: عضو مؤسّس ونائبة رئيس لمؤسّسة أديان (سابقًا مديرة معهد المواطنة وإدارة التنوّع في مؤسّسة أديان بين 2011 و2020) وأستاذة جامعيّة في علوم الأديان والعلوم الإسلاميّة. حائزةٌ على شهادة دكتوراه في علوم الأديان، عام 2007، من الكليّة التطبيقيّة للدراسات العليا (السوربون - باريس) وجامعة القديس يوسف (لبنان). وهي خبيرةٌ، مؤلّفةٌ، محاضرةٌ ومدرّبةٌ، متخصّصة في اللاهوت الإسلاميّ للأديان الأخرى، والتربية على التعدّديّة الدينيّة، والعلاقات الما بين دينيّة والما بين ثقافيّة، والتصوّف الإسلاميّ، والنسويّة. حاصلةٌ على ثلاث جوائز لكتابها L'islam pensé par une femme.

- **وفاء أ. السوافطة**: يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، وشهادة ماجستير الفلسفة من الجامعة الأردنية. مارس التعليم، في العديد من المعاهد والجامعات. كما عمل محرراً وكاتباً صحفياً، في الصحافة الأردنية والعربية. كما ألف وشارك في تأليف عدد من الكتب، ونشر دراسات ومقالات في الصحف المحلية والعربية.





هذا الكتاب..

ارتبطت فكرة الكتاب بعودة الحديث عن الصوفية والتصوف، أو ما يسمّيه بعض الباحثين "صحوة الصوفية" في العالم اليوم، سواء من خلال موجة ملحوظة من الإقبال على مقولات وأدبيات رموز الصوفية في التاريخ، أو من خلال النشاط الملحوظ ومحاولات التجديد للعديد من الطرق والمؤسسات الصوفية، على أكثر من صعيد محلي، وإقليمي وعالمي، وانبعاث الاتجاهات الروحانية على صعيد العالم اليوم.

يجمع هذا الكتاب بين دفتيه جملة من الدراسات المتخصصة في فهم الصوفية وتجليات التصوف الاجتماعية والثقافية والسياسية في العالم اليوم، قدّمها نخبة من الخبراء المتخصصين، تتناول قضايا التصوف في المجال الفكري والواقعي اجتماعياً وسياسياً وثقافياً.

ISBN 978-9923-795-16-5

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG